

شرح عذر الفرائد

(شرح منظومه حكمت)

حاج ملاهادی سبزواری

مقصد سوم

فی الالهیات بالمعنی الاخصر

باهتمام

مهاجر محقق

تهران ۱۳۷۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

یادبود

سی امین سال تاسیس

موسسه مطالعات اسلامی

دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل

۱۴ دیماه ۱۳۴۷ - ۴ ژانویه ۱۹۶۹

مؤسسه مطالعات اسلامی



دانشگاه تهران
تهران - ایران

شرح غرر الفرائد

(شرح منظومه حکمت)

حاج ملاهادی سبزواری

مقصد سوم

فلا اله الا الله

باهتمام

مهتدي محقق

تهران، ۱۳۷۸

سلسلهٔ دانش ایرانی

۴۶

متون و مقالات تحقیقی و ترجمه

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل

خیابان انقلاب، شماره ۱۰۷۶، تلفن ۶۷۲۱۳۳۲ - ۶۷۰۷۲۱۳، دورنگار ۸۰۰۲۳۶۹

صندوق پستی ۱۳۳ - ۱۳۱۴۵، تهران

تعداد ۳۰۰۰ نسخه از چاپ دوم کتاب شرح غررالفرائد حاج ملا هادی سبزواری

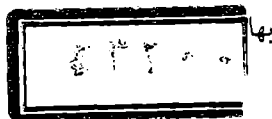
بخش الهیات بالمعنی الاخصّ با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی

باهتمام دکتر مهدی محقق در سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ گردید

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازهٔ

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی است

شابک ۵ - ۱۲ - ۵۵۵۲ - ۹۶۴



تهران ۱۳۷۸

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی*

زیر نظر

مهدی محقق

- ۱- شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، حاج ملا هادی سبزواری، بخش امور عامه و جوهر و عرض، با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰، چاپ سوم دانشگاه تهران ۱۳۶۹). ۱.
- ۲- مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزرگانیهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰). ۴.
- ۳- تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، میرزا مهدی مدرس آشتیانی، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷). ۲.
- ۴- مرموزات اسدی در مرموزات داودی، نجم الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲). ۶.
- ۵- فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، دکتر مهدی محقق، به پیوست سه

* - شماره‌های آخر عناوین کتاب‌ها بصورت معمولی نشانه «سلسله دانش ایرانی» و میان دو کمانه نشانه «مجموعه تاریخ علوم در اسلام» و میان دو قلاب نشانه «مجموعه اندیشه اسلامی» است.

- مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ سوّم
نشر نی ۱۳۶۹، چاپ چهارم انجمن آثار و مفاخر ایران ۱۳۷۷). ۱۴.
- ۶- *منطق و مباحث الفاظ*، مجموعه رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث
الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو
و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳، چاپ دوم دانشگاه تهران، ۱۳۷۰). ۸.
- ۷- *افلاطون فی الاسلام*، مشتمل بر رساله‌هایی از فارابی و دیگران و تحقیق
دربارهٔ آنها، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳). ۱۳.
- ۸- *انوار جلیه*، ملاً عبدالله زنوزی. به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، با
مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴). ۱۸.
- ۹- *بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی*، از دکتر
مهدی محقق، با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمهٔ آن از استاد
احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵، چاپ دوّم شرکت انتشار ۱۳۶۳). ۱۷.
- ۱۰- *جاویدان خرد*، ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی الدین محمد شوشتری،
با اهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و
ترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵). ۱۶.
- ۱۱- *کتاب القبسات*، میرداماد، بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصهٔ افکار آن
حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سید علی موسوی بهبهانی و دکتر
ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو با مقدمه انگلیسی (جلد اول، متن چاپ شده
۱۳۵۶، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷). ۷.
- ۱۲- *ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت*،
قسمت امور عامه و جوهر و عرض، به وسیلهٔ پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی
محقق با مقدمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک
۱۳۵۶، چاپ دوم مرکز نشر دانشگاهی تهران ۱۳۶۲، چاپ سوّم دانشگاه تهران
۱۳۶۹). ۱۰.
- ۱۳- *جشن‌نامه کربن*، مجموعه رسائل و مقالات به زبانهای فارسی و عربی و
انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سید
حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶). ۹.

- ۱۴- دیوان ناصر خسرو (جلد اول، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷، چاپهای سوم و چهارم و پنجم دانشگاه تهران. ۱۳۵۶ و ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰). ۲۱.
- ۱۵- دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی از نوش آفرین انصاری (محقق) (چاپ شده ۱۳۵۷). ۲۰.
- ۱۶- الامد علی الأبد، ابوالحسن عامری نیشابوری، به اهتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبیوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷). ۲۸.
- ۱۷- الدرّة الفاخرة، عبدالرحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر سید علی موسوی بهبانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸). ۱۹.
- ۱۸- شرح فصوص الحکمة، منسوب به ابونصر فارابی، از محمد تقی استرآبادی، به اهتمام محمدتقی دانش پزوه، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جرو سلیمان پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸). ۲۲.
- ۱۹- کاشف الاسرار، نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸، چاپ دوم پاریس ۱۳۶۴). ۵.
- ۲۰- رباب نامه، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدمه انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم ۱۳۷۷). ۲۳.
- ۲۱- تلخیص المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی، بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹). ۲۴.
- ۲۲- نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص (شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی)، رکن الدین شیرازی، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، به

- پیوست مقاله‌ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹). ۲۵
- ۲۳- بنیاد حکمت سبزواری، پروفیسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نواز فلسفه حاج ملاهادی سبزواری، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبی، با مقدمه‌ای از دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۸). ۲۹
- ۲۴- شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون، ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی، به اهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمه فارسی از دکتر سید جعفر سجادی و ترجمه انگلیسی بیست و پنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰). ۲۶
- ۲۵- الشامل فی اصول الدین، امام الحرمین جوینی، به اهتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبی (چاپ شده ۱۳۶۰). ۲۷
- ۲۶- جام جهان نمای، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمینار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲). ۱۵
- ۲۷- معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول، شیخ حسن بن شیخ زین الدین شهید ثانی، با مقدمه فارسی و ترجمه چهل حدیث در فضیلت علم و تکریم علما، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲، چاپ دوم مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ شده ۱۳۶۴). ۳۰
- ۲۸- اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۷۲). ۳۵
- ۲۹- المبدأ والمعاد، شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳). ۳۶
- ۳۰- یادنامه ادیب نیشابوری، مشتمل بر زندگانی استاد و مجموعه مقالات در مباحث علمی و ادبی، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵). ۳۳
- ۳۱- شرح الالهیات من کتاب الشفاء، ملا مهدی نراقی، به اهتمام دکتر مهدی محقق با مقدمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم از حسن نراقی (چاپ شده ۱۳۶۵). ۳۴

- ۳۲- **الباب الحادی عشر، العلامه الحلی، مع شرحیه : النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مقداد بن عبدالله السیوری.** مفتاح الباب، ابوالفتح بن مخدوم الحسینی المریشاهی، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵، چاپ دوم و سوم آستان قدس رضوی مشهد ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰). ۲۸.
- ۳۳- **دانشنامه در علم پزشکی، حکیم میسری (کهن ترین مجموعه در علم پزشکی به شعر فارسی)، باهتمام دکتر برات زنجانی و مقدمه دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۶). (۲)**
- ۳۴- **دو فرس نامه منشور و منظوم، (دو متن فارسی مشتمل بر شناخت انواع نژاد و پرورش و بیماریها و روش درمان اسب)، باهتمام علی سلطانی گرد فرامرزی و مقدمه دکتر مهدی محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۶). (۳)**
- ۳۵- **مفتاح الطب و منهاج الطلاب، ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو (کلید دانش پزشکی و برنامه دانشجویان آن)، باهتمام دکتر مهدی محقق و استاد محمّدتقی دانش پزوه، و تلخیص و ترجمه فارسی و انگلیسی و فهرست اصطلاحات پزشکی از دکتر مهدی محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸). (۱)**
- ۳۶- **آثار و احواء، رشیدالدین فضل الله همدانی (متن فارسی درباره فن کشاورزی) باهتمام دکتر منوچهر ستوده و استاد ایرج افشار و مقدمه دکتر مهدی محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸). (۴)**
- ۳۷- **دومین بیست گفتار در مباحث ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم اسلامی، به انضمام «حدیث نعمت خدا» مشتمل بر زندگی نامه و کتاب نامه، از دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۹). ۴۰.**
- ۳۸- **اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، محمّد بن محمّد بن نعمان ملقب به شیخ مفید، بانضمام شرح احوال و آثار شیخ و مقدمه انگلیسی دکتر مارتین مکدرموت، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۷۲). ۴۱.**
- ۳۹- **دیوان محمد شیرین مغربی، بتصحیح و اهتمام دکتر لئونارد لوئیزان و مقدمه پروفیسور ان ماری شیمیل و ترجمه فارسی آن از داود حاتمی (چاپ شده ۱۳۷۲ چاپ دوم ۱۳۷۷). ۴۳.**
- ۴۰- **الشکوک علی جالینوس محمّد بن زکریای رازی، با مقدمه فارسی و**

عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۲). [۱]
۴۱- بیان الحق بضممان الصدق (العلم الالهی)، ابوالعبّاس فضل بن محمّد
اللوکری، با مقدمه عربی، به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۳).
[۲]

۴۲- الأسئلة و الاجوبه، پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا،
به انضمام پاسخ‌های مجدّد ابوریحان و دفاع ابوسعید فقیه معصومی از ابن سینا،
به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سید حسین نصر، (چاپ شده کوالامپور
۱۳۷۴). [۳]

۴۳- درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی، دکتر سید محمّد نقیب العطّاس،
ترجمه فارسی از محمّد حسین ساکت و حسن میاننداری و منصوره کاویانی
(شیوا) و محمّد رضا جوزی، با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده،
(چاپ شده ۱۳۷۴). [۴]

۴۴- جراحی و ابزارهای آن، ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی، ترجمه
فارسی بخش سی‌ام کتاب التصریف لمن عجز عن التالیف، به اهتمام استاد
احمد آرام و دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۵]

۴۵- اسلام و دنیویگری (سکولاریسم)، دکتر سید محمّد نقیب العطّاس،
ترجمه فارسی از احمد آرام با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده،
(چاپ شده ۱۳۷۵). [۶]

۴۶- مراتب و درجات وجود دکتر سید محمّد نقیب العطّاس، ترجمه فارسی
از دکتر سید جلال الدین مجتوی، با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال
نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۷]

۴۷- طب الفقراء و المساکین، ابن جزّار قیروانی، با اهتمام دکتر وجیهه کاظم آل
طعمه، با مقدمه فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۵).
[۸]

۴۸- چهارمین بیست‌گفتار در مباحث علمی و ادبی و فلسفی و کلامی، دکتر
مهدی محقق، بانضمام کارنامه علمی نویسنده در نمودار زمانی، (چاپ شده
۱۳۷۶). [۹]

- ۴۹- کتاب المناهج فی المنطق، صائن الدین ابن ترکه اصفهانی، با مقدمه فارسی و عربی، باهتنام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۰]
- ۵۰- شرح کتاب القسبات میرداماد، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به میر سید احمد علوی، باهتنام حامد ناجی اصفهانی، با مقدمه فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۱]
- ۵۱- کتاب تقویم الایمان، محمد باقر الحسینی معروف به میرداماد، و شرح آن موسوم به کشف الحقائق از میر سید احمد علوی، و تعلیقات آن از ملا علی نوری، باهتنام علی اوجیبی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۲]
- ۵۲- کتاب الإصلاح، ابو حاتم احمد بن حمدان الرازی، باهتنام دکتر حسن مینوچهر و دکتر مهدی محقق، با مقدمه انگلیسی از دکتر شین نوموتو و ترجمه فارسی آن از دکتر سید جلال الدین مجتبی، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۲
- ۵۳- کتاب حدوث العالم، افضل الدین عمر بن علی بن غیلان بانضمام الحكومة فی حجج المثبتین للماضی مبداء زمانیا، الشیخ رئیس ابو علی بن سینا و مناظره میان فخرالدین رازی و فرید الدین غیلانی، با مقدمه به زبان فرانسه از پروفیسور ژان میشو، باهتنام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۳
- ۵۴- الدراسة التحلیتیة لکتاب الطب الروحانی لمحمد بن زکریا الرازی، به زبان عربی و فارسی و انگلیسی، با متن چاپی و خطی، باهتنام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۴
- ۵۵- هزار و پانصد یادداشت در مباحث لغوی و ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم، گردآورنده دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۵
- ۵۶- شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، حاج ملا هادی سبزواری، بخش الهیات بالمعنی الأخص، با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۶

سرآغاز

ای نام تو بهترین سرآغاز بی نام تو نامه کی کنم باز

شکر و سپاس خداوند بزرگ را که اکنون که سی سال از انتشار نخستین شماره از «سلسله دانش ایرانی» یعنی شرح منظومه حکمت سبزواری (مقصد اول: امور عامه، مقصد دوم: جوهر و عرض) و ده سال از نشر جلد دوم (مقصد سوم: الهیات به معنی اخص) می‌گذرد علی‌رغم دشمنی و تشنیه سپاه جهل نسبت به این حرکت علمی، ما موفق شدیم که این جریان را ادامه دهیم. همچنانکه مکتب علمی سبزواری را با نشر شرح منظومه سبزواری و ترجمه انگلیسی آن و تعلیقه آشتیانی بر آن و بنیاد حکمت سبزواری به جهان دانش معرفی کردیم مکتب میرداماد را با نشر کتاب قبسات و مقدمه‌های انگلیسی و فارسی آن و تقویم الایمان او و کشف الحقائق و شرح قبسات از شاگرد توانای او میر سید احمد علوی به اهل علم عرضه داشتیم. آثار ناشناخته‌ای از بزرگان علم و دانش ایران را همچون بیان الحق ابوالعباس لوکری و المناهج فی المنطق صائن الدین ابن ترکه اصفهانی و حدوث العالم فرید الدین غیلانی را به تاریخ اندیشه و تفکر این مرز و بوم افزودیم. در مبانی علم توحید و کلام شرح باب حادی عشر علامه حلّی و اوائل المقالات شیخ مفید و تلخیص المحصل خواجه نصیرالدین طوسی را به شیعیان اهل بیت عصمت و طهارت تقدیم داشتیم. به دوستان زبان فارسی و اهل بینش و عرفان کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی و رباب نامه سلطان ولد فرزند مولانا دیوان محمد شیرین مغربی را هدیه کردیم. ترجمه التصریف زهراوی ما تصوّر باطل اینکه پزشکی و جراحی از ابتکارات غرب بوده و ما ریزه خوار سفره علمی آنان بوده‌ایم

از سر دانشجویان عزیز کشورمان زدود، و شرح الهیات شفای ملأ مهدی نراقی و الشکوک علی جالینوس رازی ما خیال محال غریبان را مبنی بر اینکه مسلمانان نبوغ علمی نداشته‌اند ابن سینا بازنوشتی از ارسطو و رازی رونوشتی از جالینوس بوده است از صفحات تاریخ فلسفه و پزشکی محو کرد.

این جای بسی سپاس از درگاه خداوند است که در دورانی که پاداش اهل علم جای خود را به پادافراه داده، و کوشش‌های علمی که می‌باید موجب ترفیع مقام دانشمندان شود سبب تنزل مرتبت آنان گردیده، و مدرّسان عالم به کنج انزوا پناه برده و جای آنان را مهوّسان عامی گرفته‌اند که «تصدّر للتّدیس کلّ مهوّس»، ما موفق گشتیم حدود شصت مجلد از نفیس‌ترین و باارزش‌ترین آثار بزرگان و مفاخر این سرزمین را زنده و احیاء کنیم همان بزرگانی که در دوران زندگی خود از دست جهله روزگار به گوشه‌های عزلت و گمنامی پناه می‌بردند که به قول سعدالدّین تفتازانی: «أشفت شمس الفضل علی الافول و استوطن الأفاضل زوايا الخمول» و فقط گاه‌گاه ناله‌ها و شکایت آنان در مقدمه‌های آثارشان نمودار می‌گردید همچون ملأ صدرا که در آغاز اسفار خود می‌گوید: آنان که در دریای جهل و حماقت بیشتر فرو رفته‌اند در زمان ما عالم‌تر و فاضل‌تر محسوب می‌شوند، و یا ملأ مهدی نراقی که در آغاز شرح خود بر الهیات شفای ابن سینا می‌گوید: خانه‌های علم خالی و خراب، و آثار و نشانه‌های آن کهنه و مندرس گردیده است، و بالاخره حاج ملأ هادی سبزواری که در آغاز شرح منظومه می‌گوید که خشکسالی حکمت و نباریدن ابرهای رحمت زمان ما را فرا گرفته و مردم از حق به باطل پرداخته و عشق به تاریکی (= غسق) آنان را از شناخت پروردگار سپیده‌دم (= ربّ الفلق) بازداشته است.

بمصدق: و إن تعدّوا نعمة الله لا تُحصوها باز هم باید از ایزد متعال شاکر باشم که در

ربعان شباب و عنفوان جوانی چندین چراغ فروزان فرا راه من داشت که بر ذمه خود می‌دانم که از پنج تن که در فراگیری شرح منظومه حکمت سبزواری مدیون آن بزرگواران هستم نام ببرم: میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، شیخ محمد تقی آملی، سید محمد کاظم عصّار تهرانی، شیخ مهدی الهی (محمی الدین) قمش‌ای، میرزا ابوالحسن شعرانی - أفاض الله تعالی علیهم شایب غفرانه و أسکنهم فرادیس جنانه - و این مجلد را به روح پرفتوحشان تقدیم نمایم که کلّ خیرِ عندنا من عندهم.

امید است حال که سه مقصد از شرح منظومه در اختیار طلباب علم و جویندگان دانش قرار می‌گیرد خداوند توفیق ارزانی دارد که بخش چهارم و پنجم و ششم و هفتم آن را که درباره طبیعیات، نبوت، معاد و اخلاق است بهمین روش آماده و آن را در «سلسه دانش ایرانی» به اهل دانش و بینش تقدیم داریم بعون الله و لطفه تعالی

مهدی محقق

تهران شانزدهم فروردین ماه ۱۳۷۸ هجری شمسی

مطابق با عید سعید غدیر خم سال ۱۴۱۹ هجری قمری

الرض صقع العسل وفي الثانية تكلم في المظلم والظلم الرض صاحبه القابل تحت
 ينظر للثاقه البصير المتوقد الجير المكس ليرتم والانبوار فضيعة وانتم
 نور كل نور و ظهور كل ظهور والفعلات والهمالات كلها طوارق وحوالي
 للمواد ليس لها ذواتها الا الفعوالا كما في فانز الشير لا فاعله بالوجود
 والوجدان والى قابله بالما كثر والفقدان فاذا اخذت المهيات و
 المواد بشرط لا ظهرت مع بعضها وبها ولم البقا والدوام لبارها
 والذات والفعليه تعودان للعالم الربوبية ولذ الدنيا وزنك الطبعيه
دائرة فانية كما انها منجودة عادية و اتفق صنم الفلك الدوار
في تقادير ترجمه انما كبر الفلك فلما تشبهت بعقله المغزل في
 الدوران وفي ترجمه المنطقه والمحور والقطب والفرس سموه اسان
 تشبه له بالرحم لان اس بلغمه الرحم وان كلمة التشبيه والله سبحانه
 اتفق صنم الفلك في انا وصفه اما الذات فلان مادة اقوى المادة
 العنصرية حيث زيادة الفلك مخالفة بالنوع بالمادة العنصرية بل المواد
 العشر للعوالم العشره تمتخلفات بالنوع ونوع كل واحدة منها مخسر
 في شخص فالمادة العنصرية لضعفها فتكلم بين العناصر والموايد
 تتلخ صورته منها وتلبس اقوى والمادة الفلكية لقوتها تأتي كل نوع
 منها في قبول صورته والتمثل سبيلها وصورة احكم الصور

اذ لا يتقبل

خط حاج ملاهادى سبزواری

شرح دعای صباح

دستخط سبزواری و تعلیقات رفیعی قزوینی

با لطف فاضل ارجمند آقای سهاعلی مددی بدست آمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیشگفتار چاپ اول

در سال ۱۳۴۸ بخش امور عامه و جوهر و عرض از شرح غرر الفرائد یعنی شرح منظومه حکمت حاج ملا هادی سبزواری بوسیله مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران چاپ و منتشر گشت و مورد استقبال فراوان قرار گرفت چنانکه چاپ دوم آن هم که در سال ۱۳۶۰ منتشر شد بسیار زود نایاب گردید. در همان زمان تصمیم من و همکاران ارجمندم بر این بود که حدود پنجاه متن مهم فلسفی و کلامی و منطقی اسلامی را که بیشتر بوسیله دانشمندان ایرانی و علمای شیعه تدوین شده با سبک و اسلوب علمی تصحیح و چاپ و منتشر کنیم و در این راه توفیق های فراوانی بدست آوردیم که نشر کتاب های منطق و مباحث الفاظ (مجموعه دوازده رساله و چند مقاله) در منطق، و قبسات میرداماد در فلسفه، و تلخیص المحصل خواجه نصیرالدین طوسی در کلام شیعه نمونه ای از آن کوشش ها بشمار می رود. باز نشستگی نا بهنگام من از دانشگاه، و مسافرت های پی در پی به خارج تهران و ایران برای تدریس، و عدم توجه مقامات علمی کشور به نشر میراث علمی، و مضایق مادی و معنوی این حرکت رابطی و وکند ساختن لذا تهیه این مجلد به تعویق افتاد و شرح منظومه از روی چاپهای سنگی دوره ناصرالدین شاه با همان وضع نامطلوب بصورت افست مکرر اندر مکرر چاپ شد و در بک مورد هم که چاپ حرفی از آن صورت گرفت چندان نواقص در آن وجود داشت که قابل عرضه به جامع علمی نبود از جمله آنکه ارجاع به نسخه ای خطی از شرح منظومه داده شده بود که چنین نسخه ای وجود خارجی نداشت و علی الظاهر

حروف چینی آن از روی چاپ ما صورت گرفته بود که اغلاط آن هم اصلاح نشده بود. همین آشفته‌گی در کیفیت عرضه میراث علمی، و عدم توجه به نشر آثار علمی نفیس اسلامی موجب شده که بازار افست از روی انتشارات کشورهای عربی و شبه قاره حتی چاپهای ترکیه دوره شاهان عثمانی رونق گیرد و در نتیجه در همه جا ما را به تن زدن از کوشش در راه علم و جهل‌گرایی و آماده‌خواری متهم سازند و این فرصتی بدست آن کسان داده که فرهنگ اصیل ایرانی و اسلامی ما را با «تُرث عرب» و با «تمدن آسیای مرکزی» منسوب دارند و مسؤولان علم و دانش کشور هم نظاره‌گر این جریان اند تا به آنجا که در مجموعه‌هایی که در معرفی فرهنگ و تمدن و علوم اسلامی بوسیله مجامع بین‌المللی با نفقه کشورهای مختلف از جمله ایران نشر می‌شود برای تحریر بخش‌هایی که مربوط به ایران و فرهنگ شیعه است از دانشمندان ایرانی برای تحریر دعوت نمی‌شود، و دیگران آن را چنانکه می‌خواهند می‌نویسند، و همان ملاک شناسائی و ارزیابی فرهنگ اصیل ما در جهان قرار می‌گیرد.

اکنون از خداوند بزرگ بسیار سپاسگزارم که علی‌رغم گرفتاریها و نابسامانی زندگی علمی‌ام که جایگاه و پایگاه ثابت و استواری ندارم توفیق این را عطا فرمود که بخش الهیات خاص از شرح منظومه را بهمان سبک و روش جلد اول پس از بیست سال فاصله بانجام رسانم، و از گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی که پیشنهاد چاپ آن را به سازمان انتشارات دانشگاه کرد تشکر می‌نمایم، و امیدوارم که فرصت و امکان چندان دست دهد که آن هدف نخستین یعنی نشر آثار برجسته و ارزنده با اسلوب و روش علمی و معرفی و عرضه آن به جهان علم جامه عمل بخود بپوشد تا ما در برابر نسل جوان که جوای علم و دانش و پایه‌گذار فرهنگ اصیل آینده این کشور است شرم‌منده نباشیم بحول الله تعالی و قوته.

بیست و پنجم ابان ماه ۱۳۶۸ هجری شمسی

مهدی محقق

فهرست مطالب كتاب

الفريضة الأولى في أحكام ذات الواجب بهر برهانه

غرر في إثباته تعالى - ١٨

غرر في توحيدده - ٢٠

برهان آخر - ٢١

غرر في ذكر شبهة ابن كونه ودفعتها - ٢١

برهان آخر على التوحيد - ٢٢

غرر في توحيد إله العالم - ٢٢

غرر في دفع شبهة الثنوية بذكر قواعد حكيمية - ٢٥

غرر في بساطته تعالى - ٢٧

الفريضة الثانية في أحكام صفاته علت آياته

غرر في تقسيمها - ٣٩

غرر في أن آيات من النعوت عين، وإيات منها زائد - ٣٠

غرر في أنها متحدة كل مع الأخرى - ٣١

غرر في ذكر أقوال المتكلمين في هذا الباب - ٣٣

غرر في أنه تعالى عالم بذاته - ٣٤

برهان آخر - ٣٤

غرر في علمه بغيره - ٣٥

غرر في ذكر الأقوال في العلم ووجه الضبط لها - ٣٦

غرر في أن علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الاشرافية - ٣٦

- غرر في ردّ حجة المشائين على كون علمه تعالى بالارتسام - ٤٤
- غرر في مراتب عامه تعالى - ٤٥
- غرر في القدرة - ٤٧
- غرر في قدرته تعالى لكلّ شيء خلافاً للثنوية والمعتزلة - ٤٨
- غرر في حياته وبعض ما يتبعها - ٥١
- غرر في تكلمه تعالى - ٥١
- غرر في تقسيم الكلام - ٥٣
- غرر في الإرادة - ٥٤
- غرر في تأكيد القول بأنّ الداعي والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالى - ٥٥
- الفريدة الثالثة في أفعاله تعالى**
- غرر في أنحاء تقسيمات لفعل الله تعالى - ٥٦
- غرر في أنّ ما صدر عنه تعالى إنّما صدر بالتّرتيب - ٥٨
- غرر في إثبات أنّ أول ما صدر هو العقل - ٥٨
- غرر في كفيّة حصول الكثرة في العالم - ٥٩
- غرر في ربط الحادث بالقديم - ٦١
- غرر في كفيّة حصول التّكثير على طريقة الإشراقين - ٦٢
- غرر في تمايز الأشعة العقلية وتكثيرها في المحلّ العقلي وشعوره بها بخلاف الحسيّة
- في الحسّيّ - ٦٥**
- غرر في فذلّكة ما ذكر - ٦٦
- غرر في تطابق عالم الحسّ وعالم العقل - ٦٧
- غرر في أنّ الأفاعيل المتقنة في هذا العالم من ربّ النّوع - ٦٨
- غرر في تحقيق مهية المثل الأفلاطونية بعد الفراغ عن إنبيتها - ٦٨
- غرر في ذكر تأويلات القوم للمثل الأفلاطونية - ٧١
- غرر في قاعدة الإمكان الأشرف - ٧٢

ملحقات

حواشی و تعلیقات سبزواری و هیدجی و آملی - ۷۵

تعلیقات سید ابوالحسن رفیعی قزوینی - ۳۲۹

فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات - ۳۳۳

فهرست ها

نامهای اشخاص و فرقه‌ها و گروه‌ها - ۳۸۴

نامهای کتابها - ۳۹۲



إِنَّا أَنشَأْنَاهُ
مِنْ صُلَيْبٍ

عَلَى صُلْبِ مَرْيَمَ ابْنَتِ
عِمْرَانَ إِذْ كَانَتْ تَحْتِ
الْمِصْبَاحِ فَخَذَ مِنْهَا
مُوسَى وَهَارُونَ وَجِبْرِيلُ
أَيُّهَا الْمَلَائِكَةُ
سَلِّمُوا عَلَى مَرْيَمَ وَنُورِ
بَيْتِهَا وَنُورِ مَوْلَايَا
مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ
الطَّاهِرِينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفريدة الأولى في أحكام ذات الواجب بهر برهانه
غرر في إثباته تعالى

مَا ذَاتُهُ بِذَاتِهِ لِذَاتِهِ مَوْجُودُ الْحَقِّ الْعَلِيِّ صِفَاتِهِ
إِذَا الْوُجُودُ كَانَ وَاجِبًا فَهُوَ وَمَعَ الْإِمْكَانِ قَدْ اسْتَلْزَمَهُ
وَقَسَّ عَلَيْهِ كُلَّمَا لَيْسَ امْتَنَعَ بِلَا تَجَسُّمٍ عَلَى الْكَوْنِ وَقَعَ
ثُمَّ ارْجَعَنَّ وَوَحَّدْنَهُمَا جُمَعَا فِي الذَّاتِ وَالتَّكْثِيرِ فِيمَا انْتَزَعَا
ثُمَّ الطَّبِيعِيُّ طَرِيقَ الْحَرَكَةِ يَأْخُذُ لِلْحَقِّ سَبِيلًا سَلَكَهُ
مَنْ فِي حُدُوثِ الْعَالَمِ قَدْ انْتَهَجَ فَإِنَّهُ عَنِ مَنَهْجِ الصَّدَقِ خَرَجَ

غرر في توحيدِهِ

صِرْفَ الْوُجُودِ كَثْرَةً لَمْ تَعْرِضَا لِأَنَّهُ إِذَا التَّوَحَّدَ اقْتَضَى
فَهُوَ، وَإِلَّا وَاحِدٌ مَا حَصَلَا أَوْ كَانَ فِي وَحْدَتِهِ مُعَلَّلَا
تَرَكَبٌ أَيْضًا عَرَاهُ إِنْ يُعَدُّ مِمَّا بِهِ امْتَازَ وَمَا بِهِ اتَّحَدُ

غرر في ذكر شبهة ابن كمونة ودفعها

هُوَيَّتَانِ بِتَمَامِ الذَّاتِ قَدْ خَالَفَتَا لِابْنِ الْكَمُونَةِ اسْتَنْدَ

وَأَدْفَعُ بِأَنَّ طَبِيعَةَ مَا انْتَزَعْتَ مِمَّا تَخَالَفَتْ بِمَا تَخَالَفَتْ
 بَلْ إِنْ سَأَلْتَ الْحَقَّ غَيْرُ وَاحِدٍ لَيْسَ مُعْنُونًا لِمَعْنَى فَارِدٍ
 إِذِ الْخُصُوصِيَّةُ إِمَّا تُعْتَبَرُ فِي أَخْذِهِ فَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ الْأُخْرُ
 أَوِ الْخُصُوصِيَّةُ لَيْسَتْ تُشْتَرَطُ فَالْوَاحِدُ الْمُشْتَرِكُ الْمَحْكِيُّ فَقَطُ
 بُرْهَانٌ آخِرٌ عَلَيَّ التَّوْحِيدِ

وَحَيْثُ لَا مَوْضُوعَ أَوْ مَهِيَّةَ وَلَا هَيُولَى كَيْفَ الْاِثْنَيْنِيَّةِ
 غُرَّرَ فِي تَوْحِيدِ إِلَهِ الْعَالَمِ

فِي الْحِسِّ عَالَمِينَ يُبْطِلُ الْخَلَا تَخَالَفًا بِالنُّوعِ أَوْ تَمَادُّلًا
 إِنْ السَّمَاءُ كُلُّهُ أَخِيَاءُ وَالشَّمْسُ قَلْبٌ غَيْرُهَا الْأَعْضَاءُ
 وَالْعُنْصُرِيُّ ثَقِيلًا أَوْ خَفِيفًا بِجَنْبِ الْأَفْلَاقِ بَدَأَ طَفِيفًا
 بَلْ جَعَلَ الْقَوْمُ أَوْلُو الْفَطَانَةِ عَنَاصِرًا كَحَجَرِ الْمَثَانَةِ
 فَبِالنِّظَامِ الْجَمَلِيِّ الْعَالَمِ شَخْصٌ مِنَ الْحَيَوَانِ لِأَبْلِ آدَمِ
 لَكِنَّ لَأَرَأْسَ لَهُ وَلَا ذَنْبَ كَمَا لَهُ لَيْسَ تَشَهُ وَغَضَبُ
 فَمَعَ تَعَدُّدٍ تَوَارَدُ الْعِلَلُ عَلَى الْمُشَخَّصِ الَّذِي قَدِ انْفَعَلَ
 غُرَّرَ فِي دَفْعِ شُبُهَةِ الشَّنَوِيَّةِ بِذِكْرِ قَوَاعِدِ حِكْمِيَّةِ

ثُمَّ الْوُجُودَ اعْلَمْ بِلَا التَّبَاسِ خَيْرًا هُوَ النَّفْسِيُّ وَالْقِيَاسِيُّ
 وَالْخَيْرُ كَالشَّرِّ اخْتِبَالًا حَوِيًّا الْمَخْضُ وَالْكَثِيرَ وَالْمُسَاوِيًّا
 فَالْمَخْضُ كَالْمُقُولِ وَالَّذِي كَثُرَ خَيْرَاتُهُ مِثْلُ الْمَعَالِيلِ الْأُخْرُ

إِذِ الْكَثِيرُ الْخَيْرِ مَعَ شَرِّ أَقَلِّ فِي تَرْكِهِ شَرُّ كَثِيرٍ قَدْ حَصَلَ
 تَرْجِيحُ مَرْجُوحٍ وَمَا تَمَازُلًا شَرًّا كَثِيرًا مَعَ مُسَاوٍ أَبْطَلَا
 وَالشَّرُّ أَعْدَامٌ فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ يَقُولُ بِالْيَزْدَانِ ثُمَّ الْأَهْرَمَنْ
 وَإِنْ عَلَيْكَ اعْتَاصٌ تَأْثِيرُ الْعَدَمِ مِزْ سَلْبِ قَرْنٍ مِنْكَ عَنْ سَلْبِ النِّعَمِ
 غُرَّرَ فِي سَطَاطَتِهِ تَعَالَى

كَمَا هُوَ الْوَاحِدُ إِنَّهُ الْأَحَدُ لَيْسَ لَهُ الْأَجْزَاءُ لِأَجْزَاءِ حَدِّ
 وَمَدَّةٌ وَصُورَةٌ عَيْنِيَّةٌ ذَهْنِيَّةٌ كَذَا وَلَا كَمِّيَّةٌ
 لَوْ وَجَبَتْ خُلْفٌ بِلَا التَّبَاسِ إِذْ بَيْنَهَا الْإِمْكَانُ بِالْقِيَاسِ
 وَاحْتِجَاجٌ فِي الْوُجُودِ أَوْ تَقْوَمًا كَمَا إِذَا أَمَكَّنْتَ أَيْضًا لَزِمَا
 الْفَرِيدَةُ الثَّانِيَّةُ فِي أَحْكَامِ صِفَاتِهِ عُلَّتْ آيَاتُهُ

غُرَّرَ فِي تَفْسِيرِهَا

بِالسَّلْبِ وَالشُّبُوتِ نَعْتُهُ انْشَعَبَ ثَانٍ حَقِيقِيًّا بَدَأَ أَوْ مِنْ نَسَبِ
 قَسَمٌ حَقِيقِيًّا إِلَى مَحْضٍ وَذِي إِضَافَةٍ كَالْحَيِّ وَالْعِلْمِ خُذِي
 ثُمَّ الْإِضَافِيَّةُ وَالسَّلْبِيَّةُ كَعَالِمِيَّةٍ وَ قُدُوسِيَّةِ
 غُرَّرَ فِي أَنْ آيَاتٍ مِنَ الشُّعُوتِ عَيْنٌ وَأَيًّا مِنْهَا زَايِدٌ

إِنَّ الْحَقِيقِيَّ مِنَ الْمُضَافِ زَيْدٌ عَلَى السُّدَاتِ بِلَا خِلَافِ
 لَكِنْ مَبَادِينَهَا لِقِيُومِيَّةِ تَرْجِعُ ، ذِي نِسْبَةٍ إِشْرَاقِيَّةِ
 وَوَضَعُهُ السَّلْبِيَّ سَلْبُ السَّلْبِ جَا فِي سَلْبِ الْاِخْتِيَاكِ كَلًّا أَدْرِجَا

إِنَّ الْحَقْمَبَقِيَّةَ مِنْ صِفَاتِهِ بِشُعْبَتَيْهَا هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ
 إِذْ ذَاتُهُ مُطَابِقٌ لِلْحَمَلِ وَجِهَةُ الْقَبُولِ غَيْرُ الْفِعْلِ
 غُرَّرَ فِي أَنَّهَا مُتَّحِدَةٌ كُلُّ مَعَ الْآخَرَى

وَاتَّحَدَتْ فِي الذَّاتِ لَا مَفْهُومًا كَكُونِكَ الْمَقْدُورَ وَالْمَعْلُومًا
 فَصِرْفُ كَوْنٍ ظَاهِرٌ ظُهُورٌ وَمُظْهِرٌ لِلتَّغْيِيرِ فَهُوَ نُورٌ
 وَإِذْ إِفَاضَةُ الشُّعَاعِ ظَاهِرٌ لَزُومُهَا لِلنُّورِ فَهُوَ قَادِرٌ
 وَالْحَيُّ دَرَاكًا وَفَعَالًا بَدَا فَالنُّورُ حَىَّ حَيْثُ فِيهِ وَجِدَا
 وَإِذْ ظُهُورٌ مَرْجِعِ الْعِلْمِ فَهُوَ عِلْمٌ وَقِسْ سَائِرَ الْأَوْصَافِ لَهُ

غُرَّرَ فِي ذِكْرِ أَقْوَالِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي هَذَا الْبَابِ

وَالْأَشْعَرِيُّ بِإِزْدِيَادِ قَائِلَةٌ وَقَالَ بِالنِّيَابَةِ الْمُعْتَزَلِيَّةِ
 وَنَعْمَةُ الْحُدُوثِ فِي الطَّنْبُورِ قَدْ زَادَهَا الْخَارِجُ عَنْ مَفْطُورِ
 مَا وَاجِبٌ وَجُودُهُ بِذَاتِهِ فَوَاجِبُ الْوُجُودِ مِنْ جِهَاتِهِ

غُرَّرَ فِي أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِذَاتِهِ

وَهُوَ تَعَالَى عَالِمٌ بِالذَّاتِ إِذْ مِنْهُ وَجُودُ عَالِمِي الذَّاتِ أُخِذَ

بُرْهَانٌ آخَرَ

وَ كُلُّ مَا جُرِّدَ عَاقِلٌ كَمَا تَجَرَّدُ الْعَاقِلِ أَيْضًا حَتْمًا
 إِذْ عَقْلُهُ إِمَّا لَهُ الْإِمْكَانُ أَوْ لَا، وَ هَذَا الظَّاهِرُ الْبُطْلَانُ

ثُمَّ الْجَوَازُ إِنْ بَتَغْيِيرٍ فَذَا خُلْفٌ، إِذِ الْمَوْضُوعُ عَقْلًا أَخِذَا
 وَدُونَهُ بِالْفِعْلِ مَعْقُولٌ فَهُوَ عَاقِلُهُ بِالْفِعْلِ إِذْ ضَايَفَهُ
 مَا غَيْرَ مَعْقُولِيَّةٍ حُصُولًا لَمْ يُلْفَ ، عَقْلٌ عَاقِلًا مَعْقُولًا

غُرَّرَ فِي عِلْمِهِ بِغَيْرِهِ

وَعَالِمٌ بِغَيْرِهِ إِذَا اسْتَنَدَ إِلَيْهِ وَهُوَ ذَاتُهُ لَقَدْ شَهِدَ
 بِالسَّبَبِ الْعِلْمُ بِمَا هُوَ السَّبَبُ عِلْمٌ بِمَا مُسَبَّبٌ بِهِ وَجَبَ

غُرَّرَ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي الْعِلْمِ وَوَجْهَ الضَّبْطِ لَهَا

قَدْ قِيلَ لَا عِلْمَ لَهُ بِذَاتِهِ وَقِيلَ لَا يَعْلَمُ مَعْلُولَاتِهِ
 وَمُثَبِّتٌ لِعِلْمِهِ بِمَا جَعَلَ إِمَّا يَقُولُ إِنَّهُ عَنْهُ انْفَصَلَ
 أَوْ لَيْسَ مَفْصُولًا، فَأَمَّا الْمُبْتَدَأُ إِمَّا هُوَ الْمَعْدُومُ ثَابِتًا بَدَأَ
 عَيْنًا فَهَذَا مَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَةِ أَوْ ذَهَبًا الصُّوفِيَّةُ ذَا قَائِلَةَ
 أَوْ ذُو وُجُودٍ لَيْسَ ذَاتِبَاتٍ فَمِثْلُ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ
 مَعَ سَبْقِهِ ذَا مِنْ فَلَاطُونِ اشْتَهَرَ وَدُونَ سَبْقٍ إِنْ يَكُنْ بِأَنْ حَضَرَ
 فِي الْكُلِّ نَفْسٌ كَوْنِهَا الْعَيْنِيَّةُ فَذَلِكَ قَوْلُ الشَّيْخِ الْإِسْرَاقِيَّةِ

وَإِنْ يَكُنْ فِي الْبَعْضِ كَالْعَقْلِ ارْتَسَمَ

صُورُ الْأَشْيَاءِ فِيهِ ذَاتِ الْيُسِّ أَمْ

أَمَّا الَّذِي لَيْسَ يَرَى انْفِصَالَهُ إِنْ كَانَ غَيْرُهُ عَلَا جَلَالُهُ
 مُرْتَسِمًا فَذَا بِغَيْرِ مَيِّنٍ لِأَنَّ كَيْسِيَامِيسَ وَالشَّيْخَيْنِ
 أَوْغَيْرَ بِالْمَعْقُولِ لَأَمْحُسُوسٍ إِنْ يَتَّعِجِدُ فَهُوَ لِفِرِّفُورِيُوسِ
 وَدُونَهُ فَالذَّاتُ الْإِجْمَالِيُّ مِنْ عِلْمٍ فَإِنَّ بِكُلِّ الْأَشْيَاءِ زُكِنُ
 لِلْمُتَأَخِّرِينَ أَوْ بِالْبَعْضِ تَفْصِيلُ الْبَعْضِ لَهُ ذَا الْمَرَضِيِّ

غُرَّرَ لِي أَنْ عِلْمَهُ بِالْأَشْيَاءِ بِالْعَقْلِ الْبَسِيطِ وَالْإِضَافَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ

الذَّاتُ عِلَّةٌ لِذَاتٍ مَا عَدَا وَالْعِلْمُ لِلْعِلْمِ وَحَيْثُ اتَّحَدَا
 بِمَا تَلَوْنَا لَكَ عِلَّتَاهُمَا فَاقْضِ بِيَّانٍ وَحَدَّ مَعْلُولَاهُمَا
 فَعِلْمُهُ قَدْ كَانَ نُورِيَّتُهُ وَكَانَ نُورِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ
 قُدْرَتُهُ أَنْتِسَابُهُ الْإِشْرَاقِي وَفَيْضُهُ الْمُقَدَّسُ الْإِطْلَاقِي
 صِرْفُ الْوُجُودِ نِسْبَةً ذَهْنِيَّةً يَنْفِي ، لِذَلِكَ الصِّفَّةُ مَنْفِيَّةً
 وَالْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ الْكَمَالِيُّ لَدَى عِلْمٌ يَتَفَصَّلُ بِذَاتِ كُلِّ شَيْءٍ
 لَمْ تَكُ بِالسَّلْبِ الْبَسِيطِ فِي الْأَزَلِ لَكِنْ مَا بِهِ انْكِشَافُهَا حَصَلُ
 وَوُجُودُهَا بِمَا هُوَ الْعِلْمُ سَبَقَ كَمَا بِمَا انْصَافَ إِلَيْهَا قَدْ لَحِقَ
 وَلَيْسَ مَجْدٌ إِنْ وَوُجُودُهَا انْكَشَفَ بَلْ انْكَشَافٌ فِي انْكَشَافِهِ شَرَفُ
 فَذَاتُهُ عَقْلٌ بَسِيطٌ جَامِعٌ لِكُلِّ مَعْقُولٍ وَالْأَمْرُ تَابِعٌ

عُرِّرَ فِي رَدِّ حُجَّةِ الْمُتَشَابِهِينَ عَلَى كَوْنِ عِلْمِهِ تَعَالَى بِالْإِرْتِسَامِ
 وَقَوْلُهُمْ عِلْمُهُ الْأَشْيَاءِ فِي الْأَزْلِ إِمَّا بِالْإِرْتِسَامِ فِي الذَّاتِ حَصَلَ
 فَهُوَ ، وَإِلَّا الْمَخْلُقُ كَانَ أَزَلِي أَوْ مَيَّزُهُ وَعِلْمُهُ لَمْ يَحْصُلْ
 أَوْ يَثْبُتُ الْمَعْدُومُ أَوْ يَكُنْ مِثْلُ أَوْ غَيْرُهُ وَامْتَنَعَ التَّالِي لِكُلِّ
 بِمِثْلِ قُدْرَةٍ وَغَيْرِهَا انْتَقَضَ وَالْحَلُّ إِنْ لَمْ يُعْنِ مَعْنَاهَا الْعَرَضُ

عُرِّرَ فِي مَرَاتِبِ عِلْمِهِ

إِذْ يُكْشَفُ الْأَشْيَاءُ مَرَاتٍ لَهُ فَذَا مَرَاتِبَ يُبَانَ عِلْمُهُ
 عِنَايَةٌ وَقَلَمٌ لَوْحٌ قَضَا وَقَدَّرَ سِجِلٌّ كَوْنٌ يُرْتَضَى
 مَا مِنْ بَدَايَةٍ إِلَى نَهَايَةٍ فِي الْوَاحِدِ انْطِوَاءُهُ عِنَايَةً
 فَالْكُلُّ مِنْ نِظَامِهِ الْكَيِّسَانِي يُنْشَأُ مِنْ نِظَامِهِ الرَّبَّانِي
 وَالْمُمْكِنُ الْأَقْرَبُ الْأَشْرَفُ قَلَمٌ وَصُورٌ قَامَتْ بِهِ قَضَا حَتَمٌ
 وَصُورًا مَا تَحْتَ كُلِّ صُورَةٍ جَمَعَهَا بِوَاحِدَةٍ ضَرُورَةٍ
 فَهِيَ إِذَنْ قَضَاؤُهُ التَّفْصِيلِي قَلَمُهُ قَضَاؤُهُ الْإِجْمَالِي
 نَفْسُ سَمَا كُلِّيَّةٌ لَوْحٌ حُفِظَ مَا انْطَبَعَتْ فَقَدَّرَ مِنْهَا لُحِظَ
 عِلْمِيَّةٌ ذَا ، وَسِجِلُّ الْكَوْنِ عَيْنِيَّةٌ مِنْ كُلِّ مَا فِي الْعَيْنِ

عُرِّرَ فِي الْقُدْرَةِ

وَكَوْنُهُ نُورًا عَلَى الْقُدْرَةِ دَلٌّ لَا يَلْزَمَنَّهَا حُدُوثُ مَا انْفَعَلَ
لَكِنَّ بِالْفِعْلِ الشُّعُورُ وَجَبَا فَالْحَقُّ مُوجِبٌ وَلَيْسَ مُوجِبًا

غُرَّرَ فِي عُمُومِ قُدْرَتِهِ لِكُلِّ شَيْءٍ خِلَافًا لِلثَّبُوتِ وَالْمُعْتَرِ لِيَّةِ

يُعْطَى عُمُومَهَا عُمُومُ الْجَعْلِ وَنَفَى إِعْطَا الْقُوَّةِ لِلْفِعْلِ
وَإِنَّ عِلْمَ الْأَوَّلِ فِعْلِيٌّ وَكَيْفَ لَا وَعِلْمُهُ ذَاتِيٌّ
وَالشَّيْءُ لَمْ يُوجَدْ مَتَى لَمْ يُوجَدْ بِأَبَدًا وَبِاخْتِيَارِ اخْتِيَارِ مَا بَدَأَ
وَكَيفَ فَعَلْنَا إِلَيْنَا فَوْضًا وَإِنَّ ذَا تَفْوِيضَ ذَاتِنَا اقْتَضَى
إِذْ خُمِرَتْ طِينَتُنَا بِالْمَلَكَةِ وَتِلْكَ فِينَا حَصَلَتْ بِالْحَرَكَةِ
لَكِنَّ كَمَا الْوُجُودُ مَنْسُوبٌ لَنَا فَالْفِعْلُ فِعْلُ اللَّهِ وَهُوَ فَعَلْنَا

غُرَّرَ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْضِ مَا يَتَّبَعُهَا

إِنَّ بَيَانَ كَوْنِ صِرْفِ الشُّورِ حَىَّ بَعْدَ بَيَانِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ طَىَّ
إِذْ عِلْمُهُ الْأَشْيَاءِ مِنْ أَنْ تَحْضُرًا فَعِلْمُهُ يَكُونُ سَمْعًا بَصْرًا

غُرَّرَ فِي تَكَلُّمِهِ تَعَالَى

الْلَّفْظُ مَوْضُوعًا لَدَى الْأَنَامِ مِمَّا هُوَ الْمَعْرُوفُ بِالْكَلَامِ
فَهُوَ وُجُودٌ مَعَهُ وُجُودٌ ذَهْنًا لَهُ بِجَعْلِنَا شُهُودٌ
فَحَيْثُ فِي تَأْدِيَةِ ذَا أَيْسَرُ مِنْ غَيْرِهِ لِاسْمِ الْكَلَامِ آثَرُوا

وَلَوْ فَرَضْتَ غَيْرَهُ بَدِيلَهُ إِذْ ذَاكَ حَالُهُ يَكُونُ حَالَهُ
فَالْكُلُّ بِالذَّاتِ لَهُ دَلَالَةٌ حَاكِيَةٌ جَمَالُهُ جَلَالُهُ
وَ كُلُّ جُزْئِيٍّ مِنَ الْأَسْمَاءِ وَضِعٌ وَضِعاً إِلَهِيّاً لِمَعْنَى مَا ضَمِنَ
إِذْ عَرَضَ الدَّلَالَةُ الْعَرَضِيَّةُ تَزُولُ لَا الدَّائِمَةُ الطُّوْلِيَّةُ

غَرَّرَ فِي تَقْسِيمِ الْكَلَامِ

فَمِنْهُ مَا قَدْ كَانَ عَيْنَ الذَّاتِ كَوْنٌ بِحَيْثُ يُنْشِئُ الْآيَاتِ
وَمِنْهُ مَا إِذَا كَلِمَاتٌ تَمَّتْ كَجَامِعِ الْكَلِمِ هَادِي الْأُمَّةِ
وَمِنْهُ مَا فِي صُحُفٍ مُنْشَرَّةٍ مَا مَسَّ ذَا إِلَّا النُّفُوسَ الطَّاهِرَةَ
لِسَالِكِ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ انْتَهَجَ كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ الْفِعْلُ خَرَجَ
إِنْ تَدْرَ هَذَا حَمْدَ الْأَشْيَاءِ تَعْرِفَ إِنْ كَلِمَاتُهُ إِلَيْهَا تُصَفِّ

غَرَّرَ فِي الْإِرَادَةِ

عَقِيبَ دَاعٍ دَرَكْنَا الْمُلَايِمَا شَوْقاً مُؤَكِّداً إِرَادَةً سِمَا
وَفِيهِ عَيْنُ الدَّاعِ عَيْنُ عِلْمِهِ نِظَامَ خَيْرٍ هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ
إِذْ لَيْسَ فِيهِ حَالَةٌ مُنْتَظَرَةٌ حَصَلَهَا مُنْفَصِلٌ تَصَوَّرَةٌ
فَحَيْثُ ذَاتُهُ أَجَلٌ مُدْرِكٌ أَنْتَمَ إِذْرَاكِ لِأَبْنِي مُدْرِكِ
مُبْتَهَجٌ بِذَاتِهِ بِنَهْجَةٍ أَقْوَى وَمَنْ لَهُ بِشَيْءٍ بِنَهْجَةٍ
مُبْتَهَجٌ بِمَا يَصِيرُ مَضْرَرَةٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَكُونُ أَثَرَةٌ

كَرَابِطٍ لِأَشْيَاءٍ بِاسْتِقْلَالِهِ لَيْسَ لَهُ حُكْمٌ عَلَى حَيَالِهِ
 رِضَاؤُهُ بِالذَّاتِ بِالفِعْلِ رِضَاً وَذَا الرِّضَا إِرَادَةٌ لِمَنْ قَضَى
 غُرْرٌ فِي تَأْكِيدِ الْقَوْلِ بِإِنِّ الدَّاعِيَ وَالْفَرَضِ مِنَ الْإِبْجَادِ عَيْنُ ذَاتِهِ تَعَالَى
 تَنْظِيمَكَ الْعَوَالِمَ لَوْ أَنْفَرَضَ تَذَرِي كَمَالَ الْحَقِّ كَانَ ذَا الْغَرَضِ
 فَحَيْثُ لَا كَمَالَ فَوْقَهُ وَهُوَ مُنْظَمٌ فَوْقَ التَّمَامِ عِلْمُهُ
 كَانَ هُوَ الْغَايَةَ لِلْإِبْجَادِ لَا شَيْءٌ سِوَاهُ فِعْلُهُ قَدْ عَلَّلَا
 لَوْ كَانَ الْإِلْتِذَاذُ فِينَا شَاعِراً لِذَاتِهِ لِلْفِعْلِ كَانَ مَصْدَراً
 بَلْ يَفْعَلُ التِّدَاذُ إِذْ غَائِبَةً مُعْطِيَةً الْفَاعِلِ فَاعِلِيَّةً
 فَكُلُّ الْغَائِيُّ فِيهِ كَأَنَّا رِيَّانَ ذِهْنًا ابْتَغَى رِيَّانَا

الفريدة الثالثة في أفعاله تعالى

غُرْرٌ فِي أَنْهَاءِ تَقْسِيمَاتِ لِفِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى

الْفِعْلُ إِنْ يَسْبِقُ هَيُولَى مُبْتَدَعٌ وَمَعَ لِحُوقِ كَائِنٌ وَمُخْتَرَعٌ
 لِلْمَدَّةِ الْكَائِنِ أَيْضاً قَدْ لَحِقَ بِذَلِكَ عَنْ مُخْتَرَعٍ قَدْ افْتَرَقَ
 بَتَمَّ أَوْ نَاقِصٌ إِمَّا مُكْتَفِيٌ أَوْ غَيْرُهُ الْفِعْلُ كَذَا أَيْضاً يَفِي
 وَأَيْضاً الْفِعْلُ مُحَرَّكٌ فَقَطْ أَوْ مُتَحَرِّكٌ فَقَطْ أَوْ مَا اخْتَلَطَ
 كَذَلِكَ مِنْ لَا شَيْءٍ أَوْ مِنْ شَيْءٍ أَوْ لَا هُوَ مِنْ شَيْءٍ وَإِيَّاهَا عَنُوا
 بِالْجِسْمِ وَالنَّفْسِ وَعَقْلٍ ذِي سَمَكٍ وَجَبْرُوتٍ، مَلَكُوتٍ وَمَلَكَ

وَالنُّورِ الْاسْفَهَبِ وَالْمَظَاهِرِ لِنُورِ الْأَنْوَارِ وَنُورِ قَاهِرٍ
كُلٌّ لِمَعْنَى وَاحِدٍ يُشِيرُ وَكَانَ فِي تَعْبِيرِنَا التَّغْيِيرُ

غُرَّرَ فِي أَنْ مَا صَدَرَ عَنْهُ تَعَالَى إِنَّمَا صَدَرَ بِالتَّرْتِيبِ

إِذِ الْعِنَايَةُ اقْتَضَتْ وُجُوداً فَفَاضَ مِنْهَا بِالنِّظَامِ جُوداً
قَاهِرٌ أَعْلَى مُثَلُّ ذِي شَارِقَةٍ فَنَفْسُ كُلِّ مُثَلٍّ مُعَلَّقَةٌ
فَالطَّبِيعُ فَالْصُّورَةُ فَالْهَيُولَى وَاخْتَمَمَ الْقَوْلُ بِهَا نَزُولاً

غُرَّرَ فِي إِنْشَاءِ أَنْ أَوْلَ مَا صَدَرَ هُوَ الْعَقْلُ

عَقْلاً وَنَقْلاً كَانَ عَقْلٌ إِذْ بَدَأَ لَا يُوجَدُ الْوَاحِدُ إِلَّا وَاحِداً
فَذَلِكَ الْوَاحِدُ نَفْسٌ أَوْ عَرَضٌ أَوْ صُورَةٌ أَوْ الْهَيُولَى لَوْ فُرِضَ
نَفْساً وَهَيْئَةً بِإِلَاجِ جِسْمٍ فَعَلْ أَوْ أُخْرِيَيْنِ فَتَلَازُمٌ بَطْلٌ
وَهَذِهِ الْأَقْسَامُ لَمَّا بَطَلَتْ فَوَحْدَةُ الْمَبْدَأِ عَقْلاً اقْتَضَتْ

غُرَّرَ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ الْكثْرَةِ فِي الْعَالَمِ

فَالْعَقْلُ الْأَوَّلُ لَدَى الْمَشَائِئِ وَجُوبُهُ مَبْدَأٌ ثَانٍ جَائٍ
وَ عَقْلُهُ لِدَاتِهِ لِلْفَلَكِ دَانَ لِدَانِ سَامِكٌ لِسَامِكِ
وَهَكَذَا حَتَّى لِعَاشِرٍ وَصَلَ وَالْفَيْضُ مِنْهُ فِي الْعُنَاصِرِ حَصَلَ
بِالْفَقْرِ مُعْطَى لَهَيُولَى الْعُنْصُرِ وَبِالْوُجُوبِ لِنفُوسِ ، صُورِ

فَلِلْهَيْوَلِ كَثْرَةُ اسْتِعْدَادِ بِحَرَكَاتِ السَّبْعَةِ الشَّدَادِ
 غُرَّرَ فِي رِبْطِ الْحَادِثِ بِالْقَدِيمِ

وَسَبَبُ الْحَادِثِ كَانَ حَادِثًا لَوْلَاهُ طُولَ الدَّهْرِ كَانَ لِابْنًا
 لَكِنَّهُ مَعَ لَاتِنَاهِ السُّلْسِلَةَ تَخَلَّفَ فَالْحُكَمَاءُ قَائِلَةٌ
 حَرَكَةٌ دَوْرِيَّةٌ تَجَدَّدَتْ نِسْبُهَا وَ ذَاتُهَا قَدْ ثَبَّتَتْ
 كَمَا بِثَابِتٍ ثَبَاتُهَا ارْتَبَطَ كَانَ لِحَادِثٍ حُدُوثُهَا وَسَطٌ
 وَقِيلَ أَيْضًا غَيْرُ ذَا وَقَدْ مَضَى مَا مِنَ الْأَقْوَالِ لَدَيْنَا الْمُرْتَضَى

غُرَّرَ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ التَّكْثِيرِ عَلَى طَرِيقَةِ الْإِشْرَاقِيِّينَ

إِذَا لَدَى الشَّرْقِ بِلَا وَثَاقٍ أَسَسَ أَسَا شَيْخُنَا الْإِشْرَاقِيَّ
 فِي بَابِ مَصْدَرِيَّةِ التَّكْثِيرِ طُولًا وَعَرْضًا أَضْغِه تَسْتَبْصِرِ
 مِنْ نِسْبِ الْقَوَاهِرِ الطُّولِيَّةِ قَدْ وَجِدَتْ قَوَاهِرُ عَرْضِيَّةِ
 لَا يَأْخُذُ الْأَفْلَاكُ تَرْتِيبًا إِذَا قَدْ كَانَ فِي التَّرْتِيبِ عَقْلٌ أَخِذًا
 بَلْ نُورٌ أَقْرَبُ لِنُورِ النُّورِ مُفِيضٌ نُورٍ عَدَدٍ مَحْضُورِ
 وَنُورُ الْأَنْوَارِ لَهَا مُشَاهَدٌ شُرُوقُهُ الْعَقْلِيَّ عَلَيْهَا وَإِرْدُ
 كَذَا شِعَاعُ قَاهِرٍ لَقَدْ عَلَا يَقْبَلُ قَاهِرٌ يَكُونُ سَافِلًا
 بِالْوَاسِطِ مِنْهُ تَعَالَى أَيْضًا يَقْبَلُ الثَّانِي مِنْهُ فَيَنْصَأُ

مَرْتَبَةً مِنْهُ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ وَمَرَّةً أَقْرَبَ نُورٍ رَابِطَةً
لِثَالِثِ أَرْبَعُ: ثِنْتَا الصَّاحِبِ وَنُورُ الْأَنْوَارِ وَنُورِ أَقْرَبِ
لِرَابِعِ الْقَوَاهِرِ ثَمَانِي أَرْبَعُ ثَالِثٍ وَثِنْتَا الثَّانِي
وَمَرَّتَا الْأَقْرَبُ أُولَى رَابِطَةً وَنُورُ الْأَنْوَارِ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ
وَ هَكَذَا سَوَانِحُ الْأَنْوَارِ تَضَاعَفَتْ لِمَبْلَغِ مِكْثَارِ
عَلَيْهِ قِسْ بِوَسَطِ وَغَيْرِهِ شُهُودَ كُلِّ وَشُرُوقِ نُورِهِ
إِذْ لَا حِجَابَ فِي الْمُقَارِقَاتِ وَإِنَّمَا اخْتَصَّ الْمُقَارِنَاتِ
وَكَانَ فِي كُلِّ جَمِيعِ الصُّوَرِ كُلُّ مِنَ الْكُلِّ كَمَجْلَى الْآخِرِ

غُرَّرَ فِي تَمَايُزِ الْأَشِعَّةِ الْعَقَلِيَّةِ

مَا امْتَازَتْ إِلَّا بِتَمَايُزِ الْعِلَلِ أَشِعَّةٌ حَسِيَّةٌ عَلَى مَحَلِّ
لَا يَشْعُرُ أَزْ دِيَادًا أَذْ لَيْسَ بِحَى لَكِنْ لِبَعْضِ دُونَ بَعْضٍ فِيهِ فَيُ
أَمَّا أَشِعَّةٌ لِيَذَى حَيَاتِهِ لَيْسَ يَغِيْبُ ذَاتُهُ عَنْ ذَاتِهِ
وَلَا الَّذِي يَحْضُلُ فِيهِ سِتْرًا فَهُوَ بِهَا إِذَا تَزِيدُ شِعْرًا

غُرَّرَ فِي فَذَلِكَ تَكَّةِ مَا ذُكِرَ

فَكَانَ مِنْ كُلِّ مِنْ أَشْرَاقَاتِ عَقْلٌ كَمَا مِنْ الْمُشَاهَدَاتِ
فَرْدًا وَبِالْجِهَاتِ فَرْدًا مَثْنِي كَالْقَهْرِ وَالْحُبِّ وَفَقْرٍ وَغِنِي
إِذْ كُلُّ سَافِلٍ لَهُ ذُلٌّ وَوُدٌّ لِكُلِّ عَالٍ ذَا غِنَى قَهْرًا يُعَدُّ

فَجَاءَتِ الْقَوَاهِرُ قِسْمِينَ مِنْ
وَاللَّاتِ أَرْبَابَ الطَّلِسَاتِ بَدَتْ
مِنْهَا الَّتِي مِنَ الْمُشَاهِدَاتِ
نُورُ الشُّهُودِ كُلُّ نُورٍ شَارِقَةٌ
وَعَالَمُ الْحِسِّ إِلَى الثَّانِي نَمِي
عَلِيَّةُ الْجِسْمِ لِجِسْمٍ وَانْتَفَى
وَفَلَكُ الشَّمْسِ مِنَ الَّذِي يَحْفُفُ
فَإِنَّهُ الطَّلِسْمُ لِلْسُّهْرِيرِ
وَلَيْسَ فِي الثَّانِي مِنَ الْجِهَاتِ مَا
أَنْوَارٍ أَعْلَيْنَ بِتَرْتِيبٍ زُكِنَ
طَبَقَةٌ عَرْضِيَّةٌ تَكَافَأَتْ
وَبَعْضُهَا الَّتِي مِنْ اشْرَاقَاتِ
يَسْمُو فَمِنْهُ الْمُثَلُّ الْمَعْلَقَةُ
وَإِنْ لِأَعْلَيْنَ أَنْتَمِي فَيَلْزَمُ
وَكَوْنُهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ أَشْرَافًا
أَصْغَرُ، أَمَّا الشَّمْسُ فَهَوْدُوشَرَفُ
سُلْطَانُ كُلِّ كَوْكَبٍ مُنِيرِ
يَفِي بِثَامِنٍ كَثِيرٍ أَنْجُمًا

غُرْرٌ فِي تَطَابُقِ عَالَمِ الْحِسِّ وَعَالَمِ الْعَقْلِ

فَكُلُّ هَذِي النَّسَبِ الْوَضْعِيَّةِ
وَصَنَمٌ لِزَيْنَةٍ جَا زِبْرَجَا
كَهَذِهِ الْأَلْوَانِ فِي الطَّائُوسِ
وَالنُّورِ فِي الْغَاسِقِ حُكْمُهُ أَنْسَحَبُ
أَمَا رَأَيْتَ أَنَّ شَمْسًا وَقَمَرًا
وَأَسْبَقُ حُبًّا وَمَا ذُلُّ مَعَهُ
أُظْلَالُ تِلْكَ النَّسَبِ النُّورِيَّةِ
كَانَ لِنُورِ رَبِّهِ أَنْمُودَجَا
بَلْ كُلُّ مَا فِي الْعَالَمِ الْمَحْسُوسِ
فَغَاسِقٌ عَلَيْهِ قَهْرٌ قَدْ غَلَبُ
نُورُهُمَا نُورَ النُّجُومِ قَدْ بَهَرُ
كَزُهْرَةٍ وَالْأُمَّهَاتِ الْأَرْبَعَةِ

غُرْرٌ فِي أَنَّ الْأَفَاعِيلَ الْمُتَقَنَّةَ فِي هَذَا الْعَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوْعِ

وَ كُلُّ فِعْلٍ ذِي نَمَا مِنْ جِسْمٍ لَدَيْهِمْ مِنْ صَاحِبِ الطَّلِسْمِ
 دُهْنِ السَّرَاجِ رَبُّهُ يَجْذِبُ لَهُ شَكْلًا صَنِوْبَرِيًّا أَعْطَى الْمَشْعَلَةَ
 بِالرَّبِّ لِلنَّخْلِ الْمُسَدَّسَاتُ وَلِلْعَنَاكِبِ الْمُثَلَّثَاتُ

غُرَّرَ فِي تَحْقِيقِ مَهِيَّةِ الْمُثَلِّ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ بَعْدَ الْفَرَاعِ عَنْ إِنْجِيَّتِهَا
 وَعِنْدَنَا الْمِثَالُ الْأَفْلَاطُونِي لِكُلِّ نَوْعٍ فَرْدُهُ الْعَقْلَانِي
 كُلُّ كَمَالٍ فِي الطَّلِسْمِ وَزَعَهُ مِنْ جِهَةٍ بِنَحْوِ أَعْلَى جَمَعَهُ
 وَالسَّرُّ سَوْغٌ أُخِذَ مَفْهُومَاتِ مِنْ الْوُجُودِ الْأَحْدِيِّ الذَّاتِ
 كَالنَّفْسِ فِي الذَّاتِ قُوَاهَا حَاوِيَةً بِوَحْدَةٍ فِي قُوَّةٍ وَهِيَ هِيَّةُ
 لِبَدَنِ كَمَا بِهَا وَقَايَةٌ بِكُلِّ نَاسُوتٍ لَهُ عِنَايَةٌ
 فِذِي مِنَ الْمَخْرُوطِ مِثْلُ الْقَاعِدَةِ وَذَاكَ نَقْطَةٌ لِكُلِّ وَاجِدَةٍ
 وَذَلِكَ الْأَصْلُ وَذِي فُرُوعٍ وَذَلِكَ الْكُلِّيُّ أَيْ وَسِيعٌ
 وَالْمِثْلُ لَا مُجَرَّدُ الْمِثَالِ وَاخْتَلَفْنَا بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ

غُرَّرَ فِي ذِكْرِ تَأْوِيلَاتِ الْقَوْمِ لِلْمِثَلِّ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ

وَبَعْضُهُمْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَةَ فَأَوْلُوا بِالصُّوْرِ الْمُرْتَسِمَةَ
 فِي ذَاتِ بَارِيْنَهَا وَذَاقِيَامُهَا بِذَاتِهَا لِأَنَّهُ تَمَامُهَا
 قَبِيلَ الْمِثَالِ صُورُ الْهَيُولَى بِمَا تُضَافُ لِلْمَبَادِي الْأُولَى

حَيْثُ زَمَانِيَّاتُهَا وَالْأَزْمِنَةُ مِثْلُ مَكَانِيَّاتِهَا وَالْأَمَكِنَةُ
 كَالآنِ وَالنَّقْطَةِ فِي الدَّهْرِ جُمِعَ فَالشَّيْءُ فِيهِ مَعَ هَيُولَاهُ اجْتَمَعَ
 وَقِيلَ عَالَمُ الْمِثَالِ وَعَلَى مَهِيَّةٍ مُطْلَقَةٍ قَدْ حُمِلَا
 فِي الْعُقُولِ ذَاتُهَا تُجَرَّدُ حَتَّى بِالِاطْلَاقِ فَلَا تُقَيَّدُ
 تُحْفَظُ مَعَ تَعَاقُبِ الْإِفْرَادِ وَجَوْهَرٍ لِلْحَمَلِ الْإِتْحَادِي
 الْمُمْكِنُ الْأَخْسُ إِنْ تَحَقَّقَا فَالْمُمْكِنُ الْأَشْرَفُ فِيهِ سَبَقَا
 لِأَنَّهُ لَوْلَاهُ إِنْ لَمْ يَفِضْ فَجِهَةٌ تَفْضُلُ حَقًّا بِقِتْضِي
 وَإِنْ أَخْسُ فَاضَ قَبْلَ الْأَشْرَفِ عُلَّى الْأَقْوَى عِنْدَ ذَا بِالْأَضْعَفِ
 وَإِنْ مَعَ الْأَشْرَفِ فِي الصُّدُورِ فَوَاحِدٌ جَا مَصْدَرِ الْكَثِيرِ
 وَالنُّورُ الْإِسْفَهْبُدُ إِذْ يُبْرَهَنُ عَلَيْهِ فَالْقَاهِرُ أَيْضًا كَاتِنُ

المقصد الثالث

في

الالهيات بالمعنى الأخص

وفيه فرائد

الفريدة الأولى

في

أحكام ذات الواجب بَهْرَ بُرْهَانِهِ
غُرَّرَ فِي إِثْبَاتِهِ تَعَالَى

٢

* وأما إثبات صفاته هنا، فهو استطرادي، ولما كان مطلب ما الشارحة، مقدّما

٦ على مطلب هل البسيطة، قلنا :

* مَا ذَاتُهُ بِلِدَائِهِ لِذَاتِهِ، قولهم : « بذاته ولذاته » كالظرف والمجرور

٩ إذا افترقا اجتماعا وإذا اجتماعا افترقا، فالمراد بالأول نفي الحيثية التقييدية، كما في موجودة
المهية الإمكانية، وبالثاني نفي الحيثية التعليلية، كما في موجودة الوجودات الخاصة

١٢ الإمكانية، أو المراد بأحدهما نفي الواسطة في العروض، كما في وساطة الوجود الخاص في
تحقق المهية، وبالأخر نفي الواسطة في الثبوت، كما في وساطة وجود الحقّ لتحقق الوجود
الخاص الإمكانى. والواسطة في العروض أن تكون منشأ لاتصاف ذى الواسطة بشئ

ولكن بالعرض، كوساطة حركة السفينة لحركة جالسها. والواسطة في الثبوت أن يكون
منشأ للاتصاف بشئ بالذات وهي قسبان : أحدهما أن يكون نفسه متصفا به كالنار

١٥ الواسطة لحرارة الماء، وثانيها أن لا يكون كالشمس الواسطة لها، أو لاسوداد وجه
القصار وبيضاض الثوب، * مَوْجُودٌ وَمَسْتَحَقٌّ لِحَمَلِ مَفْهُومِهِ هُوَ الْحَقُّ الْعَلِيِّ

١٨ صِفَاتِهِ، - من قبيل إضافة الصفة إلى معموله، كالحسن وجهه لأنّ الرّوى في المصراع
الأول على الكسر - .

* إذا - شرطية - الوجود، المراد به حقيقة الوجود الذي ثبت أصلته، وإنّ به

حقيقة كلّ ذى حقيقة ، كَمَا نَ وَاجِبًا فَهُوَ المراد ، * وَمَعَ الْإِمْكَانِ بِمَعْنَى الْفَقْرِ
والتعلّق بالغير ، لا بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم ، لأنّ ثبوت الوجود لنفسه
ضرورىّ ، ولا بمعنى تساوى نسبتى الوجود والعدم ، لأنّ نسبة الشئ إلى نفسه ، ليست
كنسبة نقيضه إليه ، لأنّ الأولى مكيفة بالوجوب ، والثانية بالامتناع ، قَدْ اسْتَلْزَمَهُ ،
على سبيل الخلف ، لأنّ تلك الحقيقة لثانى لها حتى تتعلق به وتفتقر إليه ، بل كلّما فرضته
ثانيا لها فهو هي لا غيرها ، والعدم والمهيّة حالهما معلومة ، أو على سبيل الاستقامة بأن يكون
المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة ، فإذا كان هذه المرتبة مفتقرة إلى الغير ، استلزم
الغنى بالذات ، دفعا للدور والتسلسل ، والأول أوثق وأشرف وأخصر ، * وَقَيْسَ عَلَيْهِ ،
أى على الوجود كَمَا مَسَا من الصفات لَيْسَ امْتِنَعُ أى ممكن بالإمكان العام * وَبِلَا
لزوم تَجَسُّمِ عِلْمِي الْكُونِ ، أى الوجود وَقَعَ .

حاصله انه قس عليه الصفات الكمالية ، فقل إذا كان حقيقة العلم مثلا واجبة فهو ،
ولا استلزمته ، كما قال المعلم الثانى : « يجب أن يكون فى الحياة حياة بالذات ، وفى
الإرادة إرادة بالذات ، وفى الاختيار اختيار بالذات ، حتى تكون هذه فى شئ لا بالذات » .
وانتما عبرنا عن الصفات الكمالية بذلك ، للإشارة إلى معيار لمعرفة الكمال ، وهو كلّ
ما يمكن بالإمكان العام للوجود ، ولا يستلزم عروضه للوجود تخصّص استعداد كالعلم
لا كالبياض ، فكلمتها هو كذلك يجب إثباته للواجب . ولما كان لقائل أن يقول : « فيلزم
تكثر الواجب بالذات » دفعناه بأنه * ثُمَّ ارْجِعْ وَوَحْدَهُمَا ، أى الصفات جُمَعًا
تاكيدا * فِى الذَّاتِ والمصداق فَنَالَتْ كَثِيرًا فِيمَا ، أى فى مفاهيم انتزعا من
وجودها لافى وجودها ، وانتزاع مفاهيم كثيرة من ذات واحدة سايق لا ينتمى به وحدتها .
ولما فرغنا من طريقة الإلهيين بل المتألهيين فى إثبات الحقّ علت صفاته تعرّضنا لطريقة
غيرهم فقلنا : * ثُمَّ الْحَكِيمُ الطَّبِيعِيُّ النَّاظِرُ فِي الْجِسْمِ بِمَا هُوَ وَاقِعٌ فِي التَّغْيِيرِ ، وهو موضوع
علمه طَرِيقَ الْحَرَكَةِ ، - الإضافة بيانية - * يَا أَخْذُ لِحَقِّ تَعَالَى ، أى لإثباته سببلا
سَلَكَهُ ، فربما يسلكك طريق الحركة نفسها ، بأنّ الحركة لا بدّ لها من محرك ، والمحرك

- لامحالة ينتهى إلى محرّك غير متحرّك أصلاً دفعا للدور والتسلسل ، وربّما يسلك طريق
 حركة الأفلاك بأنّها ليست طبيعيّة بل نفسانيّة ، فهى لغاية ليست شهويّة أو غضبيّة
 لبرائتها عنها ، ولا إيصال نفع إلى ما دونها ، إذ لا وقع له عندها ولا بعضها لبعض ، وإلا
 لم ينته عدد الأجسام إلى حدّ فيجب أن يكون غايتها أمراً غير جسمانيّ إمّا واجب أو منته إليه ،
 وربّما يسلك طريق حركة النّفس بأنّها فى أوّل الأمر بالقوّة فى خروجها من القوّة إلى
 الفعل لا بدّ لها من مُخرِجٍ فاعليّ ، وهو إمّا الواجب أو منته إليه ، وكذا لا بدّ لها من مُخرِجِ
 غائيّ ، فإنّ الحركة طلب ، والطّلب لا بدّ له من مطلوب ، وكلّ مطلوب تناله النفس
 لا تقف عنده ولا تطمئنّ دونه حتّى تفد على باب الله ، وترد على جنبه ، فلا بدّ أن ينتهى
 المطالب إلى مطلوب به تطمئنّ القلوب ، وهو المطلوب ، وأما منّ فى طريق حُدُوثِ
 العمالِمِ لإثبات صانعه ، قد انتهج من المتكلمين ، * فإنّه عنّ منتهج الصدقِ
 مخرَجٌ ، لأنّ مناط الحاجة إلى العنة ، هو الإمكان فقط ، لا الحدوث ، ولا الإمكان مع الحدوث ،
 ولا الإمكان بشرط الحدوث .

غُررٌ فى تَوْجِيهِهِ

- * صِرْفَ الْوُجُودِ - مفعول مقدّم - ، والمراد به الوجود بشرط لا ، وهو الواجب
 تعالى كَثْرَةً لَمْ تَعْرِضَا - مؤكّد بالتّون الخفيفة - ، * لَأَنَّهُ ، أى صرف الوجود ،
 إمّا التَّوْحِيدَ - مفعول - اقْتَضَى * فَهُوَ الْمَطْلُوبُ ، وإلا ، أى وإن لم يقتض الوحدة ،
 فلا يخلو إمّا أن يقتضى الكثرة أولاً يقتضى الوحدة ولا الكثرة ، فعلى الأوّل وَاحِدٌ مَا نَافِيَةٌ -
 حصلاً ، إذ ذلك الواحد أيضاً على طباع ذلك الكثير بذاته ، والمفروض أن هذا
 السّخّ يقتضى الكثرة ، فلم يوجد فيه واحد فلم يوجد فيه كثير ، لأنّ الكثير مبدئه الواحد ،
 فإذا كثرتنا بذاته أبطلناه ، وعلى الثّانى كان كلّ من الوحدة والكثرة عرضيّاً له ، فيلزم
 ما أشرنا إليه بقولنا :
 * أَوْ كَانَ صِرْفَ الْوُجُودِ الَّذِي هُوَ الْوَاجِبُ تَعَالَى ، فَبِى وَحْدَتِهِ مُعْتَلّاً
 بالغير .

بُرْهَانُ آخِرٍ

* تَرَكَبُ أَيْضاً عَرَاهُ ، أى عرض صرف الوجود إن يُعَمَد ، أى إن كان
 ۲ صرف الوجود الذى هو الواجب متعدداً ، * مِمَّماً ، أى تركب ممماً ، بِهِ اِمْتِازَ وَمَا بِهِ
 اِتَّحَدُّ ، لأنَّ وجوب الوجود مشترك بينهما ، وما به الاشتراك الذَّاتِي يستدعى ما به الامتياز
 الذاتِي ، وهذا هو التَّركيب .

۶ غُرُرٌ فِي ذِكْرِ شَبْهَةِ ابْنِ كَمُونَةَ وَدَفْعِهَا .

* هُوَيْتَانِ بِيَمَامِ الدَّاتِ قَدَّ * خَالَفَتَا لَابِعْضِهَا حَتَّى يَلْزِمَ التَّرْكِيبَ ،
 ۹ ولا بأمْر زائد حتَّى يكون الواجب في هويته معلّلاً ، ويكون وجوب الوجود مهية نوعية
 لابْنِ الكَمُونَةِ اسْتَنْدَ ، أى هذا الكلام إليه استند ، وعبارته هكذا :

« لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكُنه مختلفتان بنام المهية ،
 ۱۲ يكون كلٌّ منهما واجب الوجود بذاته ، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولاً
 عليهما قولاً عرضياً . »

وما يقال في دفعها ، أنه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضياً معلّلاً ، فلم يكن
 ۱۵ شئ منها واجب الوجود بما هو واجب الوجود ، بل شئ ذلك الشئ واجب الوجود ،
 وقد أبطوه ، فهو مدفوع بآته يلزم ذلك لو كان وجوب الوجود عرضياً بمعنى المحمول
 بالضميمة ، ومن عوارض الوجود وليس كذلك ، بل العرضي بمعنى الخارج المحمول
 ۱۸ ومن عوارض المهية كالتشبيئية فإنها عرضية للإشياء الخاصة ، مع أنها تنزِع من
 نفس ذواتها ، فهي مستحقة لحملها في ذواتها ، ولهذا جمع في كلامه بين العرضية وبين
 الذاتية ، حيث قال : « كلٌّ منهما واجب الوجود بذاته » فالمراد بالعرضية ما عرفت ،
 وبالذاتية الذَّاتِي في باب البرهان ، لا الذَّاتِي في باب إيساغوجي فدع هذا .

* وَادْفَعِ الشَّبْهَةَ بِأَنَّ طَبِيعَةَ وَمَفْهُومًا وَاحِدًا مَا - نَافِيَةً - اِتْتَرَعَتْ * مِمَّماً ،

أى من أشياء **تَخَالَفَتْ** بِمَا هِيَ **تَخَالَفَتْ** ، كالحَيوان المتزَع من الأنواع المتخالفة من جهة اتِّفَاقها في حقيقته ، لامن جهة اختلافها بالفصول ، والإنسان المتزَع من زيد و عمرو وغيرهما من جهة اتِّحَادهم في تمام المهية المشتركة ، لامن جهة اختلافهم بالعوارض الشخصية وقس عليها البواق ، حتَّى أنَّ العَرَض المتزَع من الأجناس العالية البسيطة المتخالفة بتمام ذواتها ، وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرَّجُل ، إنَّما يتزَع من جهة اشتراكها في العروض والحلول في الموضوع ، وإذا وجد في الواجبين ، المقروضين قدر مشترك ، تحقَّق في كلِّ واحد منهما ما به الامتياز ، ليتحقَّق الإثنيَّة ، فجاء التَّركيب .

* بل إنَّ سَأَلتَ النِّحْقَ عَنَّا فنقول في شيء من الموارد غير مصداق واحد
 ٩ * لَيْسَ مَعْنُونًا لِمَعْنَى فَاوَدَ ، * إِذِ الْخُصُوصِيَّةُ الَّتِي فِي وَاحِدٍ مِنَ الْمَعْنُونََاتِ
 والمصاديق لو تكثرت ، إمَّا تُعْتَبَرُ * فِي أَخْذِهِ أَى أَخْذَ الْمَعْنَى الْفَارِدِ وَانْتِزَاعِهِ مِنْهُ وَ
 صدقه عليه ، فَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ ، أَى مِنْ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْفَارِدِ الْأَفْرَادِ الْآخَرَ ، لكونها
 ١٢ فاقدة لهذه الخصوصية ، * أَوِ الْخُصُوصِيَّةِ الْمَخْصُوصَةِ لَيْسَتْ تُشْتَرَطُ فِي أَخْذِ
 ذلك المعنى وصدقه ، * فَالْوَأْحِدُ الْمُشْتَرِكُ ، يعنى القدر المشترك بين المصاديق ،
 هو المَحْكِيُّ عَنْهُ وَالْمَأْخُوذُ مِنْهُ فَفَقَطُ ، إِذِ الْخُصُوصِيَّاتُ مَلْغَاةٌ ، وَقَدْ مَرَّ فِي أَوَائِلِ
 ١٥ الْأُمُورِ الْعَامَّةِ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْقَامِ .

بُرْهَانُ آخَرَ عَلَى التَّوْحِيدِ .

وهو انَّ الكثرة إن كانت نوعية فبالهيات ، وإن كانت عددية ، فإن كانت في
 ١٨ الجواهر فبالمادَّة ولو احقها ، وإن كانت في الأعراض فبالموضوعات * وَحَيْثُ لَا
 مَوْضُوعَ أَوْ مَهِيَّةَ * وَلَا هَيْوَلِيًّا لِتَعَالَى الْوَأْجِبِ عَنِ الْكُلِّ ، كَيْفَ يَتَحَقَّقُ
 الْإِثْنِيَّةُ .

غُرَّرُ فِي تَوْحِيدِ إِلَهِ الْعَالَمِ .

البراهین السّابقة أقيمت على أنّه لا شريك لواجب الوجود في الوجود الذّاتي ، بل في الوجود الحقيقيّ ، أى الموجود في نفسه لنفسه بنفسه ليس إلّا هو ، والآن نريد أن نبرهن على أنّه لا شريك له في الإلهيّة والفاعليّة ، أى الفاعل بالمعنى المصطلح للإلهيين ليس إلّا هو ، فمهّدنا أوّلا وحدة العالم ، ثمّ أثبتنا وحدة الإله ، فقلنا :

« في الحسّ - متعلق بقولنا - عالمين - وهو مفعول - يبطل ، وإنّا قلنا في الحسّ ، لأنّ العوالم العقليّة كثيرة لزوم الخلاء ، لأنّا لو فرضنا عالما آخر جسمانياً في عرض هذا العالم ، لكان شكله الطبيعيّ هو الكُرّة ، والكُرّتان إذا لم تكن إحديهما محيطة بالأخرى لزم الخلاء فيما بينهما ، لأنّ تماسّ الكرتين بالنقطة سواء تمّ خالفاً بالنوع أو تماثلاً ، هذا هو البرهان المشترك ، وأمّا المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النوعيّة ، والمائلة العدديّة ، ففي الأسفار والمبدء والمعاد نقلا عن المعلم الأوّل والشيخ الرئيس من شاء فليرجع اليها .

ثمّ لما نفينا عالما آخر سوى هذا العالم أردنا أن نقول : هذا العالم واحد لا بالاجتماع والاتصال فقط ، بل لإنسان كبير واحد بالعدد ، باعتبار النفس والعقل الكليّين اللذين من عالم الوحدة ، وباعتبار انّ الوجود في الكلّ عين الهويّة والوحدة الحقّة الظليّة ، ولا سيّما بالنظر إلى وجهه إلى الله الواحد وتدلّيه بالحقّ المتعال الذي هو على كلّ حاضر و غائب شهيد وشاهد .

فقلنا : « إنّ السّماء كلّها كواكبه وأفلاكه الكليّة والجزئيّة أحياء عقلاء مستبحون بحمد ربّهم لا يسأمون ، ومتواجدون في عشق جماله لا يفترون ، لمكان نفوسها المتعلّقة بها و عقولها المشبه بها ، وفي بعض الآثار النبويّة : « أطّت السماء ، وحقّ لها أن تآط ، ما فيها موضع قدم إلّا وفيه ملك راکع أو ساجد » والشّمس قلب له ، وكما انّ القلب الصّنوبري في الإنسان الصّغير أشرف الأعضاء وله الرّياسة ، كذلك الشّمس في الإنسان الكبير ، سيّد الكواكب والأفلاك ، وله الرّياسة على كلّ الأجسام غيرّها الأعضاء الأخر للإنسان الكبير من الرّئيسة والمرثوسة ، وقد جعل الرّئيسة في الإنسان الصّغير

باعتبار سبعة ويزائنها في السماء السبعة السيارة .

- ٣ * وقد ذكر العرفاء، الشامخون في التطبيق كلمات جمّة لا يسعها هذا المختصر،
 * والجسم العنصري ثقيلاً كان أو خفيفاً * بجنب الأفلاك الحية بالدوام الى
 ماشاء الله ، بدآ طفيفاً ، أى قليلاً ، فلا يقدح عدم حياة بعض العنصريات فيما نحن
 بصده من أن العالم كله حيوان . * بل جعل القوم ، أى الحكماء الأقدمون
 أولو الفطنة * عناصراً في الإنسان الكبير كحجر المشانة في الإنسان الصغير ،
 إشارة إلى مقال الشيخ الرئيس في كتاب المبدأ والمعاد : « اعلم ان اسم السماء واسم الكل
 واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة ، كأنهم لم يكونوا يعنون بالجواهر
 الفاسد الذى يشتمل عليه كرة القمر، فانه أصغر بالنسبة الى العالم الساوى من الحصاة الحادثة
 في بدن حيوان بالنسبة إلى بدنه ، ثم إذا قيل حيوان لم يدخل تلك الحصاة في جملته ، ولم
 يمنع عدم حياتها أن يكون الجسم الذى يحويه حياً ، والكل عندهم بالقياس إلى المبدء
 الأول كشيء واحد حتى له نفس عقلية وله عقل مفارق يبيض عليه ، وربها قالوا
 ١٢ كل للسماء الأولى ، فان كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بأن يسميها جرم الكل و
 حركتها حركة الكل ، وبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكل ، و
 ١٥ يعنون به جملة العقول المفارقة ، لأنها شيء واحد ، ونفس الكل ، ويعنون بها جملة
 الأنفس المحركة للسماويات ، كأنها شيء واحد ، وتارة يقولون عقل الكل ، ويعنون
 به العقل المحرك بالتشويق للكورة الأقصى الذى هو أولى بالتشويق بعد الخير المحض ، و
 ١٨ نفس الكل ، ويعنون بها النفس المختصة بتحريك ذلك الجرم » انتهى كلامه .

وكون العناصر والعنصريات بمنزلة حجر المائنة ، باعتبار حقاقتها وتناسدها
 بالنسبة إلى السبع الشداد لا ينافى كون الإنسان المتولد منها خليفة الله في الأرض ومظهر
 ٢١ أسمائه ومجلى صفاته ومخلوقا لله والأشياء لأجله ، لأن ذلك باعتبار عقله المستفاد ، و
 اتحاده بالعقل الفعال ، ولاسيما أكمل افراده الفانين في الحق المتعال .

وإذا عرفت ذلك ، * فبنا لنظام الجملى ، العالم ، أى العالم جملة ملحوظة

- متدلّية بعرش الله ، * شَخَصٌ مِنْ الْحَيَوَانِ لَا حَيَوَانَ فَقَطْ ، بَلْ آدَمُ وَإِنْسَانٌ كَبِيرٌ * لِكِنَّ لَأَرَأْسَ لَهُ كَالْإِنْسَانِ الْبَشْرِيِّ وَلَا ذَنْبٌ كَالْحَيَوَانِ الْعَنْصُرِيِّ * كَمَا لَهُ لَيْسَ تَشَهُ وَعَظَبٌ ، لِإِرَاةِ السَّمَوَاتِ مِنْهَا ، وَلَيْسَ مِنْ شَرْطِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَالْإِنْسَانِيَّةِ الْمَطْلُوقَتَيْنِ هَذِهِ ، بَلِ الْحَيَاةُ وَدَرْكُ الْكَلِيَّاتِ ، وَهُمَا حَاصِلَانِ لَهُ بِاعْتِبَارِ اشْتِمَالِهِ عَلَى النَّفُوسِ وَالْعُقُولِ ، وَحَيْثُ * فَمَعَ تَعَدُّدِ أَيْ تَعَدَّدَ إِلَهُ الْعَالَمِ تَوَارَدُ الْعِدْلُ الْمُسْتَقْلَةُ * عَلَى الْمَعْلُولِ الْمُشْتَخَّصِ مِنَ الْإِنْسَانِ الْكَبِيرِ الشَّخْصِيِّ ، الَّذِي قَدْ انْفَعَلَ وَتَأَثَّرَ ، وَهَذَا مَحَالٌ فَتَعَدَّدَ إِلَهُ مَحَالٌ .

غُرْرُ فِي دَفْعِ شُبْهَةِ الشَّنَوِيَّةِ بِذِكْرِ قَوَاعِدِ حِكْمِيَّةِ

- ٩ * ثُمَّ الْوُجُودَ - مَفْعُولٌ أَوَّلٌ لِقَوْلِنَا - : اَعْلَمَ بِإِلَاحِيَّةِ الْخَيْرِ - مَفْعُولٌ ثَانٍ - هُوَ أَيْ خَيْرٌ النَّفْسِيِّ وَالْقِيَّاسِيِّ ، أَيْ الْإِضَافِيِّ ، فَكُلُّ وَجُودٍ لَوْ كَانَ إِمْكَانِيًّا خَيْرٌ بِذَاتِهِ وَخَيْرٌ بِمُقَابِلَتِهِ إِلَى غَيْرِهِ ، وَهَذِهِ الْمُقَابِلَةُ قِسْمَانِ : أَحَدُهُمَا مُقَابِلَتُهُ إِلَى عِلَّتِهِ ، فَإِنْ كَلَّ مَعْلُولٌ مَلَأْتُمْ لِعِلَّتِهِ الْمُقْتَضِيَةَ لِإِيَّاهُ ، وَثَانِيهَا مُقَابِلَتُهُ إِلَى مَا فِي عَرْضِهِ مِمَّا يَنْتَفِعُ بِهِ ، وَفِي هَذِهِ الْمُقَابِلَةِ الثَّانِيَةِ يَقْتَحِمُ شَرٌّ مَا فِي بَعْضِ الْأَشْيَاءِ الْكَائِنَةِ الْفَاسِدَةِ فِي أَوْقَاتٍ قَلِيلَةٍ ، وَنَتَكَلَّمُ فِي كَيْفِيَّةِ وَقُوعِهِ بِتَقْسِيمِ الشَّيْءِ إِلَى الْأَقْسَامِ الْمَنْقُولِ فِي الْكُتُبِ الْحِكْمِيَّةِ عَنِ أَرِسْطُو فِي دَفْعِ هَذِهِ الشُّبْهَةِ ، وَبِأَنَّ الشَّرَّ عَدَمٌ ، فَكُلْنَا : * وَالْخَيْرُ كَالشَّرِّ أَحْتِمَالًا ، أَيْ بِحَسَبِ الْإِحْتِمَالِ الْعَقْلِيِّ حَوِيًّا * النَّمَحِضُ وَالنَّكْثِيرُ وَالْمُسَاوِيَّةُ ، فَالشَّيْءُ إِمَّا خَيْرٌ مَحْضٌ ، وَإِمَّا خَيْرُهُ كَثِيرٌ غَالِبٌ عَلَى شَرِّهِ ، وَإِمَّا مَسَاوِلُهُ ، وَكَذَا فِي جَانِبِ الشَّرِّ ، فَالْأَقْسَامُ خَمْسَةٌ إِذِ الْمَسَاوِيَّةُ مِنْ كُلِّ مَنُهَا قِسْمٌ وَاحِدٌ ، كَمَا أَنَّ الْغَالِبَ مِنْ كُلِّ مَنُهَا يَسْتَلْزِمُ مَغْلُوبَ الْآخَرِ ، فَلَمْ يَعْدَ قِسْمًا آخَرَ .

- ثمّ القسمه إمّا بحسب الخير والشرّ الذاتيين ، وإمّا بحسب الإضافيين ، كما في القيسات حيث اعتبرها بحسب الإضافة وجعل المقسم هو الموجود ، بأنّ الموجود إمّا خير

- محض لكل شيء لا يستضّر بوجوده شيء، وإما شرّ محض يستضّر بوجوده كل شيء، وإما نفعه غالب، وإما ضرّ غالب، وإما هما متساويان كل ذلك بالنسبة إلى الغير . * **فَالْمَحْضُ** ،
- أى الخير المحض ك**العُقُولِ** فإنّها موجودات بالفعل ، ليس لها حالة منتظرة وكلمات ٣
تامة جامعة لا تنفد ولا تبيد ، فهى خير محض بكلا المعنيين ، **وَالَّذِي كَثُرَ خَيْرَاتُهُ**
مِثْلُ النَّمَعَالِيلِ الأخر من الكائنات التى فيها نقايص قليلة ، وإضرارات نادرة ، وإنّها ٦
وجد هذا القسم من المبدأ الخير المحض ، * **إِذِ الْكَثِيرُ الْخَيْرِ مَعَ شَرٍّ أَقْبَلَ فِيهِ بِحَسَبِ**
أَوْقَاتٍ قَلِيلَةٍ * **فِي تَرْكِهِ** ، أى ترك إيجاد شَرٍّ كَثِيرٍ قَدْ حَصَلَ ، كما قالوا إن ترك ٩
الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير ، فيكون من المقسم المقابل الغير الموجود ، وأما ٩
الأقسام الثلاثة الأخر فلا يمكن وجودها كما قلنا : * **تَرْجِيحُ مَرْجُوحٍ وَتَرْجِيحُ مَا**
تَمَانًا ، أى المساوى على المساوى بلا مرجح * **شَرًّا كَثِيرًا مَعَ شَرٍّ مُسَاوٍ أَبْطَلَ** ،
أى لزوم ذينك بالتوزيع على تقدير وجود ذين أبطل وجودهما فإذا لم يكونا موجودين ١٢
لم يكن الشرّ المحض موجودا بطريق أولى ، ولم يحتاج إلى دليل .
- * **وَالشَّرُّ أَعْدَامٌ** - والجمعية باعتبار أفراد الشرّ - وقد حكموا ببداهة هذه المسألة ،
ونبهوا عليها بأمثلة مسطورة فى الكتب ومع ذلك فقد ذكر العلامة الشيرازى - قدس سره -
فى شرح حكمة الاشراق دليلا عليها نقلناه فى مواضع آخر غير هذا المختصر . ثمّ هذا ١٥
الكلام إشارة إلى مشرب افلاطون فى الدّفع كما كان الأوّل مشرب ارسطو ، وإذا عرفت
ذلك **فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ** * **يَقُولُ بِالْيَزْدَانِ** **ثُمَّ الْأَهْرَمَنْ** - عطفه بتمّ لدناءة
رتبته ولوعند الثنوية - وضالهم ، أما على مشرب افلاطون فلان تلك الشرور القليلة ١٨
إذا كانت أعداما لا محتاج إلى العلة الموجودة كما قالوا بها ، فإنّ العدم يرجع إلى العدم كما انّ
الوجود يرجع إلى الوجود ، وأما على مشرب ارسطو ، فلانّها وإن كانت موجودة ولكن
لما كانت كثيرة الخير طفيفة الشرّ ، لا يلقى بالحكم إهمالها كما علمت ، فهى مستندة إلى ٢١
مبدء الخيرات ، فأية حاجة إلى مبدء على حدة .

ولمّا توجّه على قولنا : « الشّرّ اعدام » انّ العدم لاناثير له ، وهذه الشّرور ،
 مؤثرات دفعناه بقولنا : * وَإِنْ عَلَيكَ اعْتِصَاصٌ بِأَثَرِ الْعَدَمِ * مِزْ سَلْبِ قَرْنِ
 ۳ مِثْلِكَ عَنِ سَلْبِ النَّعَمِ * منك ، مثل ، سلب البصر ، وسلب مالكيّة الدينار والدرهم
 ونحوهما ، يعنى إنّ الشّرور اعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود ، لاسلوب إيجابات
 كسلب القرن من الإنسان ، بل كسلب البصر منه ، ففرق بين عدم الشيء مطلقا ، وبين
 ۶ عدمه عن موضوع قابل .

غُررٌ فِي بَسَاطَتِهِ تَعَالَى

* كَمَا هُوَ الْوَاحِدُ ، أى لاشريك له مطلقا ، ولا فرد لطبيعة الوجود سواه
 ۹ كذلك إنّهُ الْوَاحِدُ ، وبيانه انه * لَيْسَ لَهُ الْأَجْزَاءُ مطلقا ، تفصيله ، لا أجزاء
 حدة ، أى الجنس والفصل * وَلَا مَدَّةٌ وَصُورَةٌ عَيْنِيَّةٌ ، كما فى المركبات الخارجيّة
 * ذِهْنِيَّةٌ كَلَدًا ، أى ولا مادة وصوره ذهنيّة كما فى الأعراض ، ولا أجزاء كميّة أى ،
 ۱۲ مقداريّة .

ووجه الضبط فى تقسيم الأجزاء إلى أقسامها الأربعة أن يقال : الأجزاء إمّا موجودة
 بوجود واحد فى العين ، وإمّا موجودة بوجودات متعدّدة ، وعلى الأوّل إمّا أن تعتبر فى
 ۱۵ الذهن لابشرط فهى الأجزاء الحملية ، والأولى التعبير عنها بالأجزاء الحديّة ، لوقوعها
 أجزاء لحدّ المركّب ، وأمّا التسمية بالأجزاء الحملية ، فنحوان الجزئية ينافى الحمل ، و
 إمّا أن تعتبر فى الذهن بشرط لا ، فهى الأجزاء الوجوديّة الذهنيّة ، أعنى المادة والصورة
 ۱۸ الذهنيّتين ، وعلى الثّانى إمّا أن تكون متباينة فى الوضع ، فهى الأجزاء المقداريّة ، أولا
 فهى الأجزاء الخارجيّة أعنى المادة والصورة الخارجيتين .

ثمّ أشرنا إلى البرهان بقولنا : * لَوْ وَجِبَتْ الْأَجْزَاءُ عَلَى تَقْدِيرِ ثبُوتِهَا لِلوَاجِبِ
 ۲۱ تعالى فذلِكَ خُلُفٌ بِلَا التَّيَمِّاسِ ، من حيث إنّنا فرضنا واحداً ذا أجزاء ، وإذا

- كانت الأجزاء واجبات ، لزم تعدد الواجب ، وكون كل واحد بسيطاً ، * إذُ بيّنتها
الإمكانُ بِالقِيَاسِ والصّحابةِ الانفصاليّةِ ، فهذا بيان للملازمة بما تقرّر أنّه إذا فرض
واجبان لم يكن بينهما تلازم ، وإلا لزم معلوليّتها أو معلوليّة أحدهما ، وحينئذ لم يكن تركيب
حقيق مؤدّ إلى الوحدة لعدم الافتقار فيما بين الأجزاء ، وهذا ما ادّعينا من التلازم ،
* واحتّاج الواجب في التوجُّودِ ، هذا إذا كانت الأجزاء وجوديّة فعلية ، أو احتّاج
تقومًا ، أي في التقوم ، هذا إذا كانت حدية تحليلية ، وذلك محذور آخر ، يلزم
على تقدير وجوبها ، * كما إذا أمكنت الأجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تعالى
أيضاً لزمًا ، أي ، لزم ذلك الاحتياج ، لأن الاحتياج من لوازم التركيب ، فكل
مركب محتاج إلى أجزائه ، ويمكن أن يكون الألف للنشئة ، أي لزم الخلف والاحتياج
جميعاً على تقدير إمكان الأجزاء ، لكن لزوم الخلف على وجه آخر ، وهو صيرورة
الغنى المحض مشوباً بالحاجة ، والحقّ الصّرف ملتصقاً من الباطلات الصّرفة ، والواجب
البحث مختلطاً بالممكنات العدميّة .

الفريضة الثانية

فِي أَحْكَامِ صِفَاتِهِ عَلَتْ آيَاتُهُ

غُرَّرَ فِي تَقْسِيمِهَا

٣

لأعلم إن كل ما في الشهادة آية لما في الغيب، كما قال مولانا الرضا - صلوات الله عليه - : «قد علم أولو الألباب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما هيئنا» فإذا نظرنا إلى ما هنا وجدنا زيدا مثلا ان له صفات سلبية ، ، ككونه ليس بحجر ، وصفات ثبوتية ، وهي إماما حقيقية محضة كحيلاته وبياضه ، أو حقيقية ذات إضافة ، كعلمه بما سواه وقدرته ، وإماما اضافية محضة ، كابوته لعمره واخوته لبكر .

٩

فاعلم ان للحق تعالى هذه الأصناف الأربعة من الصفات ، كما قلنا : *بِالسَّلْبِ وَالثَّبُوتِ نَعْتُهُ انْشَعَبَ ، ويقال لنعوته السلبية صفات الجلال ، ولنعوته الثبوتية صفات الجمال ، *ثاني وهو الثبوتى إماما حقيقيا بَدَأَ أَوْ مِنْ نَسَبٍ ، أى اضافيا ، ثم *قَسَمَ حَقِيقِيًّا إِلَى مَحْضٍ ، أى قسم الثبوتى إلى الحقيقى المحض الذى لا يكون الإضافة إلى الغير نفسه ، ولا لازمة له ، وإلى حقيقى ذى *إِضَافَةٍ لازمة ، الأول كَالْحَيِّ ، وهو الحياة إذ لا يعتبر الذات فى المشتق ولا سيما ما يطلق عليه تعالى ، و ١٥ كالوجوب الذاتى وعلم ذاته بذاته ، وابتهاج ذاته بذاته ونحوها . وَالثَّانِي مِثْلُ الْعَلِيمِ بِالْغَيْرِ وَالْقُدْرَةُ عَلَيْهِ وَالْإِرَادَةُ لَهُ وَامْتَالُهَا ، خُذِي - والياء للإطلاق - .

١٨

* ثم التعوت الاضافية والسلبية * كالعالمية فان العالمية نفس النسبة التى للعلم إلى المعلوم ، وكالقادرية التى هى نفس النسبة التى بين القدرة والمقدور ، وَقَدْ وَسِيَتْ

وهي سلب المادة بالمعنى الأعم ولو احقها عنه ، بل المهية أيضاً ، فالصفة السلبية أعم مما ينطق فيها بحرف السلب ، ومما كان له لفظ بسيط كما في ليس بكاتب في زيد ، فانه يعبر عنه بالامية . ٢

غُرُرٌ فِي أَنَّ آيَا مِنَ النُّعُوتِ عَيْنٌ ، وَأَيًّا مِنْهَا زَائِدٌ

٦ • إِنَّ الْحَقِيقِيَّ مِنَ الْمُضَافِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الصِّفَةَ الْإِضَافِيَّةَ ، كَالْقَادِرِيَّةَ مُضَافٍ حَقِيقِيٍّ ، وَالْحَقِيقِيَّةَ ذَاتَ الْإِضَافَةِ كَالْقُدْرَةَ مُضَافٍ مَشْهُورِيٍّ * زَيْدٌ عَلَيَّ الذَّاتِ بِلَا خِلَافٍ ، إِذْ لَوْ كَانَ عَيْنًا ، لَزِمَ كَوْنُ الذَّاتِ نِسْبَةً اِعْتِبَارِيَّةً ، تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا . * لَكِنَّ مَبَادِيهَا ، أَيْ مَبَادِي النُّعُوتِ الْإِضَافِيَّةِ لِقِيُومِيَّةً ، أَيْ الْقِيُومِيَّةَ * تَرْجِعُ وَذِيَّ أَيْ الْقِيُومِيَّةَ لَيْسَتْ نِسْبَةً عَقْلِيَّةً ، بَلْ هِيَ نِسْبَةٌ إِشْرَاقِيَّةً ، أَيْ أَنَّهَا إِشْرَاقٌ الْحَقِّ تَعَالَى ، وَمُرْتَبَةٌ ظُهُورُهُ وَتَسْمِيَتُهُ إِضَافَةٌ إِشْرَاقِيَّةً ، مَعَ أَنَّهُ أَصْلُ كُلِّ وَجُودٍ ، وَعَمَادُ كُلِّ ظُهُورٍ ، وَنُورٌ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ بَرَزَخُ الْبَرَاذِخِ وَاقِعًا بَيْنَ مَرْتَبَةِ الْخَفَاءِ الْمَطْلُوقِ الْمَعْبُورِ ١٢ عَنْهُ بِالْكَنْزِ الْمُخْفِيِّ فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ ، وَبَيْنَ الْوُجُودَاتِ الْمُقَيَّدَةِ مِنَ الْمَجْرَدَاتِ وَالْمَادِّيَّاتِ مَنْبَسَطًا عَلَيْهَا ، كإِضَافَةِ بَيْنَ شَيْئَيْنِ .

١٥ • وَوَصَفُهُ السَّلْبِيَّ سَلْبُ السَّلْبِ جَاءَ ، فَإِذَا قُلْتَ : هُوَ تَعَالَى لَيْسَ بِجَوْهَرٍ مِثْلًا فَالْجَوْهَرِيَّةَ إِسْتِقْلَالًا وَوُجُودًا ، وَهِيَ لَيْسَ مَسْلُوبِينَ عَنْهُ تَعَالَى ، بَلْ حَقُّ الْإِسْتِقْلَالِ وَالْوُجُودِ عِنْدَهُ ، وَفِيهِ أَيْضًا مَهِيَّةٌ كَمَا يُقَالُ : الْجَوْهَرُ مَهِيَّةٌ ، إِذَا وَجَدْتَ كَانَتْ لَا فِي الْمَوْضُوعِ ، وَلَوْجُودِهِ حَدًّا ، فَإِذَا سَلِبَ الْجَوْهَرَ عَنْهُ ، سَلِبْتَ تِلْكَ الْمَهِيَّةَ ، وَذَلِكَ الْحَدَّ وَغَيْرَهُمَا مِنَ التَّقَابِصِ ١٨ • فِي سَلْبِ الْإِحْتِيَاجِ كُلًّا مِنَ الصِّفَاتِ السَّلْبِيَّةِ أَدْرَجْنَا عِنَى سَلْبِهِ تَعَالَى تَرْجِعُ إِلَى سَلْبِ وَاحِدٍ ، هُوَ سَلْبُ الْإِحْتِيَاجِ ، كَمَا أَنَّ إِضَافَاتِهِ ، تَرْجِعُ إِلَى إِضَافَةِ وَاحِدَةٍ إِشْرَاقِيَّةً ، هِيَ الْقِيُومِيَّةُ ، وَصِفَاتِهِ الْحَقِيقِيَّةُ تَرْجِعُ إِلَى صِفَةِ وَاحِدَةٍ هِيَ الْوُجُوبُ ، وَالْوُجُوبُ إِلَى الْوُجُودِ الشَّدِيدِ الْغَيْرِ الْمُنْتَهَى عِدَّةً وَمُدَّةً وَشِدَّةً وَهُوَ عَيْنُ الذَّاتِ إِذْ الْمَهِيَّةُ فِيهِ هِيَ الْإِنِّيَّةُ . ٢١

• إِنَّ الْحَقِيقِيَّةَ مِنَ صِفَاتِهِ بِشُعْبَتَيْهَا ، أَيْ الْحَقِيقِيَّةَ الْمُحَضَّةَ وَذَاتَ

الإضافة هي عَيْنُ ذَاتِهِ، * إِذْ ذَاتُهُ مُطَابِقٌ - بفتح الباء - ، أى مصداق
لِلْحَمَلِ، بيانه ان ذاته تعالى لا بد أن يكون بذاته كاملا مستحقا لحمل الصفات
الكماليّة ونجمته وبهاؤه في مرتبة ذاته بذاته، إذ لو كان مرتبة الذات خالية عن الكمالات و
معلوم أنّها خالية عن مقابلاتها أيضا، وآلا لكانت عين السلوب لهذه الكمالات،
كان الخلو إمكانا، والإمكان إن كان موضوعه المهية التعمليّة، كان ذاتيا، لكن لا
مهية للواجب تعالى سوى الوجود الصّرف الّذي هو حاقّ الواقع، و متن الأعيان،
فالإمكان الّذي موضوعه الأمر الواقعي استعدادي، وحامله مادة لا بد لها من صورة
والمركب منها جسم تعالى عن ذلك، فوجب أن يكون هو تعالى عالما بذاته، لا بالعلم
الزائد، قادرا بذاته لا بالقدرة الزائدة تعالى، وهكذا في سائر الكمالات .

* وَجِهَةُ الْقَبُولِ، أى قبول ذاته للصفات لو كانت عرضيّة معلّلة غير
الفعل، أى غير جهة فاعليته لتلك الصفات. هذا برهان آخر تقريره: انه لو كانت
الصفات زائدة على ذاته، كانت معلّلة بذاته إذ لا واجب آخر لدلائل التوحيد، ولا ينفعل
عن مجموعاته أيضا، فيلزم أن يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لكونه بسيطا غاية
البساطة وهو محال .

غَرَّرَ فِي أَنَّهَا مُتَّحِدَةٌ كُلٌّ مَعَ الْآخَرَىٰ

كما كانت الكلّ متّحدة مع ذات الموصوف بها، * وَأَتَّحَدَتِ فِي الذَّاتِ
والوجود لا مفهوما، حتّى تكون ألفاظها مترادفة وهو باطل، * كَكَوْنِكَ
الْمَقْدُورِ لَلَّهِ تَعَالَىٰ وَالْمَعْلُومِ لَلَّهِ . هذا تنظير للمقام و تنوير يرتفع به ظلام أوهام
اختلط عليهم المفهوم والمصداق، فيرون اختلاف مفاهيمها ويتوهمون اختلاف وجودها و
مصداقها بحسبها، وكانهم لم يقرع أسماعهم جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد،
فهم مع القائلين باتّحادها في المفهوم أيضا في شقاق .

وتقرير التنظير أنّه يصدق عليك أتك مقدور لله، و معلوم و مراد و معلول له

إلى غير ذلك من المضايقات لإضافاته تعالى وأنت شخص واحد ومصداق فارد ، ولا
 يمكنك أن تقول : أنا مقدور له من جهة ، ومعلوم له من جهة أخرى ، مثلا ، إذ يلزم
 ٣ أن يكون حيثية مقدوريتك غير معلوم له ، مع أنه : « لَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ
 مِثْقَالُ ذَرَّةٍ » ، أو حيثية معلوميتك غير مقدورة له ، على أن الكثرات والمركبات
 لا بد أن تنتهي إلى الوحدات والبسائط ، وكل واحد بسيط منها شيء وموجود وواحد و
 ٦ معلوم ومقدور لله ، الى غير ذلك من جهة واحدة . فظهر أن اتحاد مفاهيم كثيرة في
 الوجود والمصداق واقع .

ثم أشرنا إلى كون صرف الوجود بذاته مصداقا ، لجميع صفات الكمال بقولنا :
 ٩ * قَصِيرٌ كَوْنٌ هُوَ ظَاهِرٌ بِذَاتِهِ وَظُهُورٌ ، فبملاحظة أن لا ذات هنا طرء عليه الظهور ،
 فهو نفس الظهور ، وإذ هو ظهور قائم بذاته فهو ظاهر ، كما إن البياض لو كان قائما بذاته
 كان أبيض * وَمُظْهِرٌ لِلْغَيْرِ الَّذِي هُوَ الْمَهِيَّتُ ، فهو نور ، لأن النور هو الظاهر بذاته
 ١٢ المُظْهِرُ لِغَيْرِهِ * وَإِذْ - تَوْقِيئِي - ، أي لما كان الوجود نورا ، وإفاضة الشعاع ظاهرا
 * لُزُومُهَا - فاعل ظاهر - لِلنُّورِ كما ترى في النور العرضي أنه فياض للشعاع ، إلا
 ان شعاع النور المعنوي الأنوار القاهرة والا سفهيدية وهي حية عالمة ناطقة إلى أن يبلغ
 ١٥ في النزول إلى الأنوار العرضية ، بخلاف العرضي وشعاعه ، فهو قَادِرٌ ، إذا القدرة هي
 الإفاضة بالشعور والمشيئة * وَالْحَيُّ دَرَاكًا وَقَعَالًا بَدَا * فالنور الذي هو الوجود
 الصّرف ، حَيٌّ حَيْثُ - تعليلي - فِيهِ ، أي في النور وجداً : أي الدراك والفعال -
 ١٨ فالألف للتثنية - أو هذا التعريف - فالألف للإطلاق - * وَإِذْ ظُهُورٌ مَرَجِعِ الْعِلْمِ ،
 لأن العلم انكشاف الأشياء وظهورها بين يدي العالم ، وعلى تعريف شيخ الإشراق :
 « العلم كون الشيء نورا لنفسه ونورا لغيره » ، فهو أي النور الحقيقي والهوية الصرفة
 ٢١ * عَائِمٌ ، وقِسْ على صحة كونه مصداقا لهذه الأوصاف صحة مصداقية ساير الأوصاف
 له ، فالإرادة هي الرضا بالمراد ، والوجود الصّرف عين الرضا والعشق بذاته وبآثاره ، و
 التكلم هو الإعراب عما في الضمير ، والوجود الذي هو المعروفة والمحبة الأفعالية

لإعراب عن المكنون الغيبيّ ، والمكنون الغيبيّ أيضا إعراب وإظهار بذاته لذاته ، وهو التكلّم الذّاتيّ فاجعله مقياسا لما لم نذكره ، ولذلك ترى العرفاء يطلقون الإسم على نفس الوجود ملحوظا بتعيّن من التعيّنات الكمالية ، والمسمى^١ على الوجود الصّرف ملحوظا بلا تعيّن .

غُرِّ فِي ذِكْرِ أَقْوَالِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي هَذَا الْبَابِ

« وَالْأَشْعَرِيُّ بِيَازِدٍ يَادٍ فِي صِفَاتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ قَائِلًا - التّائِبُ بِاعْتِبَارِ الطَّائِفَةِ ، كَقَوْلِ الشَّاعِرِ : « وَإِنْ مَالِكٌ كَانَتْ كِرَامُ الْمَعَادِنِ » - وَإِلْزَامِهِم بِالْقَدَمَاءِ الثَّمَانِيَةِ مَشْهُورٌ ، وَقَالَ بِالنِّيَابَةِ الْمُعْتَزَلِيَّةِ ، أَي ذَاتِهِ نَائِبَةً مِنْهَا الصِّفَاتِ ، بِمَعْنَى أَنْ خَاصِيَّةَ الْعِلْمِ مِثْلًا لِتَقَانِ الْفِعْلِ ، وَهِيَ تَتَرْتَّبُ عَلَى نَفْسِ ذَاتِهِ بِإِلَاصِفَةِ عِلْمِ حَقِيقَةٍ ، وَقَدْ اشتهرته : « خُذِ الْغَايَاتِ وَدَعِ الْمَبَادِيَ » وَبِالْحَقِيقَةِ هُمْ نَافُونَ الصِّفَاتِ . وَمِنْشَأُ غَلْطِهِمْ أَنْ الصِّفَةَ هِيَ الْمَعْنَى الْقَائِمُ بِالْغَيْرِ ، فَكَيْفَ يَكُونُ ذَاتًا مُسْتَقَلَّةً ، وَلَمْ يَتَفَضَّلُوا أَنْ حَقِيقَةُ كُلِّ صِفَةٍ هِيَ الْوُجُودُ ، وَالْوُجُودُ مَقُولٌ بِالتَّشْكِيكِ ، فَكُلُّ صِفَةٍ لَهُ عَرَضٌ عَرِيضٌ كَمَا مَرَّ فِي الْعِلْمِ ، أَنْ مَرْتَبَةٌ مِنْهُ كَيْفٌ ، وَمَرْتَبَةٌ مِنْهُ وَاجِبٌ بِالذَّاتِ ، وَقَسٌّ عَلَيْهِ الْقُدْرَةُ وَالْإِرَادَةُ وَغَيْرُهُمَا . فَالْمَرْتَبَةُ الْأَعْلَى مِنْ كُلِّ صِفَةٍ ، هِيَ حَقِيقَةُ تِلْكَ الصِّفَةِ بِإِلْجَازٍ ، وَالْأَلْفَازِ مَوْضُوعَةٌ لِلْمَعَانِي الْعَامَّةِ .

« وَنَعْمَةُ الْحُدُوثِ ، أَي حَدُوثِ صِفَاتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ فِي الطَّنْبُورِ ، أَي طَبَقِ مَعْرِفَةِ الصِّفَاتِ » قَدْ زَادَهَا الْقَائِلُ الْخَارِجُ عَنْ مَقْطُورٍ ، أَي مَقْطُورِ الْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ ، تَعْبِيرٌ وَتَقْرِيبٌ لِلْكَرَامِيَّةِ حَيْثُ زَادُوا وَقَاحَةَ وَفِطْرَةَ ، فَجَمَعُوا بَيْنَ زِيَادَةِ الصِّفَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ وَحُدُوثِهَا ، وَلَا يَرْضَى^١ بِهِ فِطْرَةَ الْعَقْلِ .

ثمّ أشرنا إلى تزييف هذا المذهب بقولنا : « مَا وَاجِبٌ وَجُودُهُ بِلِدَاتِهِ » فَوَاجِبُ الْوُجُودِ مِنْ جِهَاتِهِ ، فَكَمَا أَنَّهُ وَاجِبُ الْوُجُودِ ، كَذَلِكَ وَاجِبُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَ

الإرادة ونحوها ، وليس هذا تزييفا لمذهب الأشعرى ، إذ هو أيضا يقول صفاته واجبة لذاته لقوله بقدمها ، فهذه القاعدة أعنى قولنا : « واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات » أعم من العينية . ٢

غُرِّرَ فِي أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِذَاتِهِ

* وَهُوَ تَعَالَى عَالِمٌ بِالذَّاتِ ، أَي بِذَاتِهِ ، * إِذْ مِنْهُ - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - وَجُودُ عَالِمِي الذَّاتِ ، أَي الْعَالِمِينَ بِذَوَاتِهِمْ أَخَذَ وَمَعْطَى الْكَمَالَ لَيْسَ فَاقِدَالَهُ . ٦

بُرْهَانٌ آخَرُ

* وَكُلُّ مَا جَرَّدَ عَاقِلٌ كَمَا * تَجَرَّدُ الْعَاقِلِ أَيْضًا حَتْمًا ، أَي كَلَّ جَرَّدَ عَاقِلٌ ، كَمَا أَنَّ كَلَّ عَاقِلٌ جَرَّدَ ، لَا مِنْ بَابِ انْعِكَاسِ الْمَوْجِبَةِ الْكَلِيَّةِ كَنْفَسَهَا ، بَلْ مِنْ بَابِ مَبْرَهِنَةٍ كُلِّ مِنَ الْقَاعِدَتَيْنِ عَلَى حِدَةٍ ، فَقَلْنَا فِي بَيَانِ الْأَوَّلِ ، * إِذْ عَقَلَهُ - مَبْنًى لِلْمَفْعُولِ - أَي مَعْقُولِيَّتِهِ ، إِسْمًا لَهُ الْإِمْكَانُ * أَوْلَا إِمْكَانَ لَهُ ، وَهَذَا الظَّاهِرُ الْبُطْلَانُ - هَذَا مِنْ بَابِ رَفْعِ الصِّفَةِ فَاعْلَمْنَا كَالْحَسَنِ الْوَجْهَ - وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَقْرَأَ بِالْإِضَافَةِ ، إِذْ لَا يُوَافِقُ الرَّوْيَ السَّابِقَ فِي الْإِعْرَابِ . وَظَهَرَ بَطْلَانَهُ لِأَنَّ كَلَّ مَوْجُودٌ يُمْكِنُ أَنْ يَعْقَلَ بِوَجْهِهِ ، وَلَوْ بِالْوَجْهِ الْعَامَّةِ ، مِثْلَ أَنَّهُ مَوْجُودٌ وَوَجِبَ أَوْ يُمْكِنُ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ . * ثُمَّ الْجَوَازُ أَي الْإِمْكَانُ الَّذِي هُوَ الشَّقُّ الْأَوَّلُ إِنْ كَانَ بِتَفْصِيلٍ بِأَنْ يَقْشَرَهُ الْعَقْلُ وَيَعْرِبَهُ عَنْ مَقَارِنَاتِهَا ، حَتَّى يَصِيرَ مَعْقُولًا فَدَأَّ * خُلْفٌ ، إِذِ الْمَوْضُوعُ عَقْلًا جَرَّدًا أَخَذَ . فَهِيَ بِالْمَوْضُوعِ تَعْرِبَةٌ مَعْرُومَةٌ ، * وَدُونَهُ أَي الْجَوَازُ بِدُونِ التَّغْيِيرِ إِمْكَانٌ عَامٌّ فِي صَمْنِ الْوَجْهِ ، فَهِيَ بِالْفِعْلِ مَعْقُولٌ فَهُوَ ، أَي ذَلِكَ الْمَجْرَدُ الْمَعْقُولُ . بِالْفِعْلِ ، * عَاقِلُهُ ، أَي عَاقِلُ نَفْسِهِ بِالْفِعْلِ لِأَنَّ الْقُوَّةَ إِذْ ضَايِفَةٌ ، أَي ضَايِفُ الْعَاقِلِ الْمَعْقُولِ ، وَالْمُتَضَايِفَانِ مُتَكَافِئَانِ قُوَّةً وَفِعْلًا .

ان قلت : لم لا يجوز ان يكون معقوليته بالفعل في ضمن معقوليته للغير لالذاته ؟ . ٢١

قلت : لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له ، لكان موجودا لذلك الغير كما هو شرط المعقولية للغير عند المشائين ، وهذا الدليل لهم فلم يكن مجردا عن المادة بالمعنى الأعم من الموضوع ، وقد فرضناه مجردا ، هذا خلف .

٣

إن قلت : هل يمكن التمسك بالتضاييف لإثبات معقولية ذاته لذاته كما لإثبات فعلية العاقلية ، بأن يقال : إذا كانت المعقولية في مرتبة ذات المجرد بحيث لا وجود له إلا المعقولية ، كانت العاقلية أيضا في مرتبة ذاته ، لأن المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار في المعقولية .

٦

قلت : نعم قد استدلّ صدر المتألهين - قدس سره - بتكافؤ المتضاييفين في المشاعر وغيره على اتحاد العاقل والمعقول في العلم بالغير أيضا ، ولكن عندي انه لا يثبت المطلوب بهذا ، إذ التكافؤ في المرتبة الذي هو من أحكام التضاييف لا يقتضى أزيد من تحقق أحد المتضاييفين مع الآخر ، ولو بنحو المقارنة لا مقدما ولا مؤخرأ لا الاتحاد ، كيف والعلّة مضاييفة للمعقول والمحرك للمتحرك والتكافؤ لا يستدعى إلا ثبوت المعية في المرتبة بين طرفي كل منهما لا اتحادهما وجودا وحيثية ، وإلا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحدة ، فما ذكران المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار في المعقولية ممنوع إن سلك مسلك التضاييف ، لأن مفهوم المعقول بالنظر الى مفهوم العاقل معقول ، كيف والمضاد أمر معقول بالقياس إلى الغير ، والغرض ان المفهومين المتضاييفين كما انتهما بمجرد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثرا الوجود والحيثية ، كذلك لا يقتضى تكافؤهما الاتحاد ولا التكثر ، وإن لا يأتى الاتحاد بدليل من خارج ، فتأمل .

١٢

١٥

١٨

* مَا أَيْ شَيْءٌ غَيْرَ مَعْقُولِيَّةٍ حُضُولاَ - مَفْعُولٌ - * لَمْ يُلْفَ ، وَإِنْ كَانَ مِيْنَا لِلْمَفْعُولِ فَحُضُولاَ نَمِيزَ - وَالْمُرَادُ أَنَّ مَا كَانَ وَجُودَهُ فِي نَفْسِهِ عَيْنَ مَعْقُولِيَّتِهِ ، وَلَمْ يَوْجَدْ لَهُ وَجُودٌ غَيْرُهَا فَهُوَ عَقْلٌ حَالِ كَوْنِهِ عَاقِلًا وَمَعْقُولًا أَيْضًا .

٢١

غُرِّرَ فِي عِلْمِهِ بِغَيْرِهِ

* وَعَالِمٌ بِغَيْرِهِ إِذَا اسْتَنَّدهُ غَيْرُهُ * إِلَيْهِ تَعَالَى ، وَهُوَ تَعَالَى ذَا لَهُ مَفْعُولٌ

لقولنا لَقَدْ شَهِدَ ، و« بِالسَّبَبِ - متعلق بقولنا: الْعِلْمُ بِمَا هُوَ السَّبَبُ عِلْمٌ »
بِمَا هُوَ مُسَبَّبٌ بِهِ ، أى بالسَّبَبِ وَجَبَ . حاصله أن الأشياء في ذاتها مستندة إليه
تعالى وهو تعالى علم ، وشهد ذاته التي هي عين عليّة الأشياء ، لما مرّ أنه عالم بذاته ، والعلم
بالعلّة بما هي علّة يقتضى العلم بالمعلول ، فهو تعالى ينال الكلّ من ذاته .

ثمّ التقييد بقولنا : « بما هو السَّبَبِ » إشاره إلى أن المراد من العلم بالسَّبَبِ العلم بالجهة
المقتضية للمسبّب ، سواء كانت عين ذاته أو زائدة ، وهى الأمر المقدّم على السببية الإضافية
وعلى المسبّب ، ولا شكك أنّها عين حيثيّة ترتب المسبّب على السبب ، إذ تختلف
عن السبب التامّ محال كما أشرنا إليه بقولنا : « به وجب » فكلّما حصلت في ذهن أو خارج
حصل ذلك المسبّب فيه ، إذ التلازم ممتنع الإنفكاك عن الملزوم ، وحكم المنجم بما سبق ،
أو الطيب الحاذق حيث يقول : « الشئ الفلاني ينذر بكذا » من هذا الباب . وفي عدم
تخلّل لفظ الاقتضاء أو الاستلزام في المتن ، إشارة الى أن المعلول شأن من شؤون العلة
الحقيقية ، ولاسيما الفاعل المصطلح للإلهي ، فالعلم بها هو العلم به .

غُرِّرَ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي الْعِلْمِ وَوَجْهِ الضَّمْبِطِ لَهَا

* قَدْ قِيلَ : القائل بعض الأقدمين من الفلاسفة لا يعلم له بذاته ، بناء على
أن العلم إمّا إضافة ، وهى لا يتصور بين الشئ ونفسه ، أو صورة مساوية للمعلوم ،
فيلزم تعدّد الواجب تعالى . و أنت تعلم أن علم الشئ بذاته حضوري لا يستدعى شيئاً
منها ، فهذا مع كونه كفراً ، أو هن من بيت العنكبوت ، ويناسب الدهريّة - خذلّم الله
تعالى - * وقيل : لا يعلم معلولاته ، أى مع علمه بذاته بقرينة المقابلة . ومراد
القائل أنّه لا يعلمها في الجملة ، أى في الأزّل ، إذ ليست موجودة في الأزّل ، وهو باطل ،
إذ العلم بالعلّة في الأزّل ، يستلزم العلم بالمعلول في الأزّل ، وإن لم يكن المعلول في الأزّل .
* وَثَبَّتْ لِعِلْمِهِ تَعَالَى ، بِمَا جَعَلَ ، أى بمجموعاته من علمه بذاته ،
* إمّا يقولُ إنّه ، أى علمه تعالى عنه تعالى انفصال ، أو يقول انه ليس

- مَفْصُولًا عَنْ ذَاتِهِ، تَعَالَى، فَأَمَّا الْمُبْتَدَأُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَفْصُولًا عَنْ ذَاتِهِ، فَلَا يَخْلُو
 * إِمَّا هُوَ، أَيْ عِلْمُهُ الْمَعْدُومُ مُثَابِتًا بَدَأَ، أَيْ ذُو شَيْئَةٍ ثُبُوتٍ وَتَقَرَّرَ، فِيمَا
 ۳ * عَيْنًا لَهُ الثَّبُوتُ مَنفَكًا عَنْ كَافَّةِ الْوُجُودَاتِ، فَهَذَا مَلْهُبُ الْمَعْتَرِزَةِ. فَجَعَلُوا
 عِلْمُهُ تَعَالَى الْمَهِيَّاتِ الثَّابِتَةِ فِي الْأَزْلِ. وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنْ أَصْلَ تَقَرَّرِ الْمَهِيَّةِ مَنفَكًا عَنِ الْوُجُودِ
 بَاطِلٌ، * أَوْ ذِهْنًا لَهُ الثَّبُوتُ مَنفَكًا عَنِ وُجُودِ الْمَهِيَّةِ نَفْسَهَا لِأَنَّ الْوُجُودَ التَّبَعِيَّ لِلَّهِ
 ۶ تَعَالَى، الصُّوفِيَّةُ مِثْلَ الشَّيْخِ الْعَرَبِيِّ وَاتِّبَاعَهُ ذَا قَائِلَةٍ، فَجَعَلُوا الْأَعْيَانَ الثَّابِتَةَ
 التَّلَازِمَةَ لِأَسْمَائِهِ تَعَالَى فِي مَقَامِ الْوَاحِدِيَّةِ عِلْمُهُ تَعَالَى. وَهَذَا أَيْضًا مَزِيْفٌ مِنْ حَيْثُ لِثَبَاتِهِمْ
 شَيْئِيَّةُ الْمَهِيَّاتِ، وَإِسْنَادُهُمُ الثَّبُوتِ إِلَيْهَا فِي مَقَابِلِ الْوُجُودِ، مَعَ أَنْتَ كَقَدْ عَرَفْتَ أَصَالَه
 الْوُجُودِ وَلَا شَيْئِيَّةُ الْمَهِيَّةِ، إِلَّا أَنْ يَصْطَلِحُوا أَنْ يَطْلُقُوا الثَّبُوتَ عَلَى مَرْتَبَةٍ مِنَ الْوُجُودِ، وَ
 ۹ كَلِّمَهُمْ وَضَعُوا مَبَانِي مِنْ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ مَرْتَبَةً مِنْهَا وَقَابِلُوهَا بِهَا. * أَوْ ذُو وُجُودٍ عَطْفٍ
 عَلَى قَوْلِهِ: إِمَّا هُوَ الْمَعْدُومُ - لَيْسَ ذَا ثَبَاتٍ فَقَطْ عَلَى اصْطِلَاحِهِمْ * فَمَثَلٌ، أَيْ عِلْمُهُ مِثْلُ
 ۱۲ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ، أَيْ بِذَوَاتِهَا * مَعَ سَبْقِهِ - مَتَعَلَّقٌ بِذِي وُجُودٍ - ذَا مِينَ فَلَاطُونٍ
 اشْتَهَرَ، فَجَعَلَ عِلْمُهُ تَعَالَى بِالْأَشْيَاءِ مَفْصُولًا عَنْ ذَاتِهِ ذَا شَيْئِيَّةٍ وَوُجُودٍ سَابِقًا عَلَى الْأَشْيَاءِ،
 وَهُوَ الْمَثَلُ النَّوْرِيَّةِ الَّتِي سَبَقَتْ لِثَبَاتِهَا فِي الْفَرِيدَةِ الْمَعْقُودَةِ لِبَيَانِ الْأَفْعَالِ، وَلَكِنَّهَا لَيْسَتْ
 ۱۵ مَنَاطَ عِلْمِهِ التَّفْصِيلِيِّ بِالْأَشْيَاءِ عِنْدَنَا، لِكُونِهَا مَتَأَخَّرَةً الْوُجُودِ عَنْهُ تَعَالَى عَنْ عِلْمِهِ بِهَا.
 «وَدُونَ سَبَقَتْ، يَعْنِي ذُو وُجُودِ عِلْمِهِ، وَلَكِنْ لَا يَكُونُ سَابِقًا فِي الْكُلِّ، فَهَلِيهِنَا قَوْلَانِ
 كَمَا أَشْرْنَا بِقَوْلِنَا: إِنْ يَكُنْ عِلْمُهُ بِمَجْعُولَاتِهِ، بِأَنْ حَضَرَ * فِي الْكُلِّ، أَيْ كَلِّ
 ۱۸ مَا سِوَاهُ نَفْسُ كَوْنِيَّهَا، وَوُجُودُهَا الْعَيْنِيَّةُ - التَّأْنِيثُ بِاعْتِبَارِ نَفْسٍ - فَالصُّورَةُ الْعَيْنِيَّةُ
 عَيْنُ الصُّورَةِ الْعِلْمِيَّةِ، * فَذَلِكَ قَوْلُ شَيْخِ الطَّائِفَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ، وَتَبَعَهُ فِي ذَلِكَ كَثِيرٌ
 مِنْ مُحَقِّقِي الْمَتَأَخَّرِينَ، وَسَنُوضِّحُ لَكَ صِحَّتَهُ مِنْ وَجْهِهِ وَسَقَمَهُ مِنْ وَجْهِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ * وَإِنْ
 ۲۱ يَكُنْ بِأَنْ حَضَرَ أَيْ عِلْمُهُ بِالْإِرْتِسَامِيِّ فِي الْبَعْضِ وَالْحُضُورِيِّ فِي الْبَعْضِ، كَالْعَقْلِ
 الْأَوَّلِ حَالِ كَوْنِهِ ارْتِسَامٌ * صُورُ الْأَشْيَاءِ فِيهِ ذَا، أَيْ هَذَا الْقَوْلُ * لَيْسَ الْمَلْطَى
 أَمْ، أَيْ قَصْدٌ، فَإِنَّ مَذْهَبَهُ أَنَّ تَعَالَى يَعْلَمُ الْعَقْلَ بِحُضُورِ ذَاتِهِ، وَيَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ الْأَخْرِبَارِ تَسَامٍ

صورها في العقل .

ولما فرغنا عن ذكر شعب القول بانفصال العلم ، شرعنا في ذكر شعب القول
باتصاله بقولنا : * أمّا العلم الذّي لَيْسَ يُرَى - مبنيّ للمفعول - انفصاله ، فلا يخلو
إمّا أن يكون غيره وزائدا عليه ، ولكن زيادة متصلة أولا ، فالأول ما أنثرنا إليه
بقولنا :

٦ * إن كانَ غَيْرُهُ عَلا جَلا لهُ حال كونه * مُرْتَسِمًا فيه ، فيكون علمه
حصوليًا ، فذّا ، أي هذا القول بغير مَبِينٍ ، * أي كذب * لانكسيميايين
المَلَطِي وَالشَّيْخِيْنَ أَبِي عَلِيٍّ وَأبي نصر الفارابي ، فقال الشّيخ الرئيس : « إنّ المعنى
المعقول قد يؤخذ عن الشيء الموجود ، كما أخذنا عن الملك بالرصد والحس صورته
المعقولة ، وقد يكون الصّورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود ، بل بالعكس ، كما أنّنا
نعقل صورة بنائية نخترعها ، ثمّ يكون تلك الصّورة محرّكة لأعضائنا إلى أن نوجدها ،
فلا تكون وجدت فعقلناها ، ولكن عقلناها فوجدت ، ونسبة الكلّ إلى عقل الأوّل
الواجب الوجود ، هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير
في الكلّ ، فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده ، لاعلى أنّها
تابعة اتباع الضوء للمضيء والإسخان للحارّ ، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود
وانته عنه ، وعالم بأنّ هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا
ونظما » انتهى . والثاني قولنا :

١٨ * أو غير بان كان العلم عينه ، فهو مع كونه متحدا بالعالم بالمعقول أيضا
- متعلق ببتحد - لامحسوس ، إذ العلم الإحساسي متنفذ عنه ، على ما نسب إلى المشائين ،
* إن يتّحد ، فهو مذهب لفرفور يوس ، اعظم تلاميذ المعلم الأوّل ، وقد تكلمنا
على مذهبه ، وعسى أن يكون مراده ما سنذكر من العقل البسيط إن شاء الله .

٢١ * ودوّنته ، أي دون الاتحاد مع المعقول ولكن مع العينية للذات الواحدة
البسيطة غاية البساطة ، فالذات هو الإجماليّ من - بيانية - * علم ، أي يكون

- ذاته تعالیٰ اعلمها إجمالياً، وهذا منشعب على قولين: فَبَانَ بِكُلِّ الْأَشْيَاءِ زُكَيْنٌ، أى إن كان علمه إجمالياً بكلّ الأشياء التى دونه، فهذا القول * لِمَتَأَخَّرِينَ، فقالوا: إن ذاته تعالیٰ علم إجمالى بجميع ما سواه لاتفصيلى، لكونه واحداً بسيطاً، والأشياء مختلفة الحقايق، وكيف يمكن أن يكون صورة الشمس مثلاً فى ذهننا علماً بالشمس والقمر والحجر والمدر، وربّما أوردوا مثلاً، وقسموا حال الإنسان فى علمه إلى ثلاثة أقسام: أحدها أن يكون علومه تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول، مع شوب تخيل. وثانيها أن يكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم. وثالثها كونه بحيث أورد عليه مسائل كثيرة دفعة، فيحصل له علم إجمالى بجواب الكلّ من تلك الملكة البسيطة ثم يأخذ فى التفصيل مستمداً من ذلك الأمر البسيط الذى فيه. فهذا العلم الواحد البسيط فعّال للتفاصيل وهو أشرف منها، فقالوا فقياس علم الواجب بالأشياء، وانطواء الكلّ فى علمه على هذا المنهاج، والفرق بان هذه الحالة البسيطة ملكة وصفة زائدة على النفس، وفى الواجب تعالیٰ عين ذاته، وقد صحّحنا كلامهم فى بعض تحريراتنا أو بالبعض - خبر مقدّم، لقولنا: * - تفصيل البعض من الحكماء له ذّا القول هو المرضى، فذاته تعالیٰ علم تفصيلى بالمعلول الأوّل وإجمالى بما عداه من الممكنات. وهكذا كلّ علّة بعد الحقّ الأوّل تعالیٰ علم تفصيلى وصورة علمية له تعالیٰ بالمعلول الذى يلى تلك العلّة بلا واسطة، وأجمالى بماله واسطة.
- هذا ضبط الأقوال وبيانها مجملاً، بحيث يحصل للطالب إحاطة إجمالية عليها، وأمّا بيانها تفصيلاً، وبيان مالها وعليها كذلك فوكول الى الكتب المفصلة، ولا سيما الكتاب الكبير لصدر المتألّهين - شكر الله سعيه - . ولنشرع فى تحقيق ما هو الحقّ عندنا.

غُرِّرَ فِى أَنْ عِلْمُهُ تَعَالَىٰ بِالأَشْيَاءِ بِالعَقْلِ البَسِيطِ

وَالإِضَافَةِ الإِشْرَاقِيَّةِ

- الذّاتُ، أى ذاته تعالیٰ علّةٌ لِذَاتِ مَاعَدَا، وهو كلّ الوجودات الممكنة المجرّدة والمادية * وَالْعِلْمُ لِلْعِلْمِ، أى علمه بذاته علّة لعلمه بما عداه، لما عرفت

- انّ العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول ، وَحَيِّثُ اتَّحَدَا - الألف للاطلاق - . بِمَا تَمَلُّونَا لَكَّكَ من انّ صفاته عين ذاته ، وانّ ذاته وعلمه بذاته لا تغاير بينهما اصلاً ،
- عِلَّتَاهُمَا - فاعل اتحد ، وضميره راجع الى ذات ما عدا ، والعلم بما عدا - والمراد بالعلتين الذات المقدسة تعالت ، وعلمه به ، فاذا حكمت باتحاد العلتين « فاقض بأنّ وَحَدَّ مَعْمُولًا هُمَا ، أى معلولا العلتين ، وهما ذات ما عدا ، وعلمه تعالى بها ، وإلا لزم صدور الكثير عن الواحد ، هكذا حقق المقام العلامة الطوسى - قدس سره - .
- ٣
- ٦
- ٩
- ١٢
- ١٥
- ١٨
- ٢١
- * فَعِلْمُهُ تَعَالَى قَدْ كَانَ نُورِيَّتُهُ ، لكن لا التورية المصدرية ، بل الحقيقية ، ولا التورية الحسية العرضية العديمة الشعور ، المنبسطة على ظواهر السطوح ، المظهرة للمبصرات خاصة التلاحق بها الأفعال الممكنة للثاني ، بل التورية الوجودية المستقلة الحية القائم بها مواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة وغيرهما ، والنفاذة فى أعماق الأشياء و بواطنها ، المظهرة لكلّ الهيئات ولا أقول لها ولا تغير حال ولا ثانی لها ولا امثال * وَكَانَ نُورِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ ، فعلمه قدرته ، وهذا كما انّ علم النفس بالصّور العلمية المثالية التى فى عالمها عين قدرته عليها وعين إضافته الإشرافية إليها ، ولو صارت قوّة الوجود ، بل اقوى من الموجودات العينية بقوّة النفس أو بالنوم أو الإغناء أو غيرهما ، فيكون نفس وجوداتها من سماء وأرض وحيوان وانسان وغيرها علوماً وقدره ووجودا وإيجادا .
- * قُدْرَتُهُ انْتِسَابُهُ الْإِشْرَاقِيُّ إِلَى الْأَشْيَاءِ ، * وبعبارة أخرى ، قدرته فيضه المُقَدَّسُ الْإِطْلَاقِيُّ ، وهو الوجود المطلق المنبسط على الأشياء ، فإنّ للوجود مراتب : الوجود الحقّ والوجود المطلق والوجود المقيد ، والأوّل هو الله جلّ شأنه ، والثانى فعله ، والثالث أثره ، وانما قلنا انتسابه الإشراقى ، اذ * صِرْفُ الْوُجُودِ الْمَأْخُوذِ بِحَيْثُ يَكُونُ الْفَيْضُ ، من صقع كالعنوان الثانى فى المعنون ، نِسْبَةٌ ذِهْنِيَّةٌ مَقُولِيَّةٌ * يَنْفِيسِي ، فانه إذا أخذ صرفاً كان كلّ وجود من صقع فيضه وفيضه من صقع ذاته ، فلا يبقى طرفاً متحصلاً حتى يتحقق نسبة ، ولذلك كانت الصفة منهية عنه تعالى إشارة إلى قوله عليه السلام : « كمال الإخلاص نفي الصفات عنه » ، أى الصفات المأخوذة بحيث

يكون لها نسبة مقولية بخلاف الإنتساب الإشرافي، فإنه لا يستدعي طرفاً لأنه الإشرافي القائم بالذات، وعند ظهوره بالوحدة التامة يفنى كل مستشرق وينبئ كل قابل غاسق.

- ٣ * وَالْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ الْكَمَالِيُّ الْمُتَّفِقُ عَلَيْهِ بَيْنَ الْإِشْرَاقِ وَالْمَشَائِقِ، حَيْثُ يَقُولُ الْإِشْرَاقِيُّ : إِنَّ نَفْسَ وَجُودِ الذَّاتِ عِلْمٌ إِجْمَالِيٌّ مُقَدَّمٌ عَلَى الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ الَّذِي هُوَ وَجُودُ الْأَشْيَاءِ ، وَيَقُولُ الْمَشَائِقِيُّ : إِنَّ عُلُوَّ الْأَوَّلِ وَمَجْدَهُ لَيْسَ بِهَذِهِ الصُّورِ الْمَرْتَسِمَةِ ، بَلْ بِذَاتِهِ الَّتِي هِيَ عِلْمٌ إِجْمَالِيٌّ سَابِقٌ عَلَيْهَا. وَإِنَّمَا كَانَ إِجْمَالِيًّا، لِإِنَّ وَجُودَ الذَّاتِ وَاحِدٌ بَسِيطٌ ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَنْكَشِفَ بِهِ الْأَشْيَاءَ الْمُتَخَالِفَةَ تَفْصِيلاً عَنْهُمْ ، وَأَمَّا عِنْدِي مُوَافِقًا لِبَعْضِ أَوْلِيَاءِ الْحَقِيقَةِ ، فَلَمَّا كَانَ بَسِيطٌ الْحَقِيقَةُ وَاجِدًا وَجَامِعًا لِكُلِّ وَجُودٍ وَكِهَالٍ وَجُودٍ بِنَحْوِ أَعْلَى ، فَهُوَ عَيْنٌ وَحْدَتُهُ ، وَكَوْنُهُ عِلْمًا إِجْمَالِيًّا ، أَيْ وَجُودًا وَاحِدًا بَسِيطًا لَدَيْ عِلْمٍ تَفْصِيلِيٍّ كَمَا قُلْنَا : ٩ « عِلْمٌ بِتَفْصِيلٍ يَذَاتُ كُلِّ شَيْءٍ ، فَإِنَّ الصُّورَةَ الذَّاهِنِيَّةَ كَصُورَةِ الشَّمْسِ لَا يَكُنُ أَنْ تَكُونَ حِكَايَةً عَنِ الْأَشْيَاءِ الْكَثِيرَةِ لِأَنَّهَا مَهِيَّةٌ ، وَالْمَهِيَّةُ حَيْثِيَّةٌ ذَاتُهَا حَيْثِيَّةٌ الْمَايِرَةُ مَعَ الْمَهِيَّةِ الْآخَرَى . وَمَعَ الْوُجُودِ مُطْلَقًا وَالْوُجُودِ الْمُضَافِ إِلَيْهَا وَاحِدًا بِالْعَدَدِ . مَرْتَبَةٌ مَرْتَبَةُ الضَّمِيقِ ، ١٢ وَأَمَّا الْوُجُودُ فَحَيْثِيَّةٌ ذَاتُهَا حَيْثِيَّةٌ السَّعَةِ وَالْإِحَاطَةِ ، فَالْوُجُودُ الصَّرْفُ يَجْمَعُ كُلَّ وَجُودٍ بِنَحْوِ أَعْلَى ، بِحَيْثُ لَا يَشُدُّ عَنْهُ شَيْءٌ مِنْهَا ، وَالنَّحْوُ الْأَعْلَى مِنْ كُلِّ شَيْءٍ هُوَ تَمَامُهُ وَكِهَالُهُ ، وَشَيْئِيَّةُ الشَّيْءِ بِتَمَامِهِ وَكِهَالِهِ ، وَفِيضُهُ يَسَعُ كُلَّ شَيْءٍ ، فَهُوَ يَحْكِي كُلَّ وَجُودٍ لَا يَقْصُرُ عَنْهُ رَدَاءُ كِبْرِيَاةِهِ .

ولما كان هنا مظنة سؤال، هو أن هذا الوجود الخاص والمهية الخاصة، وبالجملة

- ١٨ ذات كل شيء المذكورة في النظم : لم يكن في الأزل ، فكيف كان معلوماً والمعدوم لا يعلم ؟ . أجبنا بأنه * لَمْ تَكُنْ ذَاتُ كُلِّ شَيْءٍ بِالسَّلْبِ التَّبْسِيطِ فِي الْأَزْلِ ، أَيْ لَمْ نَكُنْ بِنَحْوِ الْكَثْرَةِ فِي الْأَزْلِ وَقَوْلُنَا : « بِالسَّلْبِ الْبَسِيطِ » مَعْنَاهُ أَنَّهُ لَا يَبْدَأُ أَنْ يَكُونَ التَّعْبِيرُ عَنِ سَلْبِ الْكَوْنِ فِي الْأَزْلِ بِالسَّلْبَةِ الْبَسِيطَةِ الْمُسْتَفِيَّةِ بِانْتِفَاءِ الْمَوْضُوعِ إِذَا لَوْحِظَ ٢٠ الْأَزْلُ ، وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يَكُنِ الْمَعْلُومُ فِي الْأَزْلِ * لِأَنَّ مَا بِهِ انْتِكَشَافُهَا ، أَيْ الْعِلْمُ بِهَا ، وَهُوَ النَّحْوُ الْأَعْلَى مِنْ كُلِّ وَجُودٍ عَلَى طَرِيقِ الْبَسَاطَةِ وَالْوَحْدَةِ لِاتِّرْكِيْبِ الْكَثْرَةِ كَمَا

- ٣ في المعلوم فيما لا يرال ، وكذا النحو الأظهر ، السابق من كل مهية ، أعنى الأعيان الثابتة اللازمة لأسمائه وصفاته ، كيف وإذا ظهرت المهيئات هنا بالوجودات والأنوار المتشعبة ، فما ظنك إذا كان الوجود جميعاً والنور واحداً وفي عين وحدته غير مثناة شدة ، فإن يدالله مع الجماعة ، وبالجملة العلم حصل في الأزل ، فللعلم حكم وللمعلوم آخر ، فالعلم عين الذات ، بخلاف المعلوم ، والعلم بالشجر صفة لزيد مثلاً بخلاف الشجر ، وهذا كما ان ما به الاكشف في عالم الحس للألوان والأشكال هو شعاع الشمس مثلاً وهو واحد ، والمنكشفات به كثيرة ، ويمكن أن يقال : هو من صقع الشمس ، ولا يمكن فيها .
- ٦ و ينبغي أن يعلم ان نسبة الأزل إلى مراتب الدهر والزمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود ، ومثال النسبتين في هذا العالم بوجه نسبة الحركة التوسطية إلى مراتب التقطعية ، والآن السيال إلى قطعات الزمان ، والدهر روح الزمان ، والأزل روح الدهر ، فالأزل ليس وقتاً موقوتاً ، وحداً محدوداً وجزء مما مضى من الزمان يغيب عن أجزائه الآخر وإلا كان كما امتكماً ، بل يسه القديم والحادث ، فيحيط بالحادث وإن لم يكن الحادث فيه . وقد يراد به مبدء ما هو نازل منزلة الوعاء للسلسلة الطولية النزولية كما يراد بالأبد المنتهى في السلسلة الطولية العروجية .
- ٩ لعلم ان هيهنا مقامين : مقام الكثرة في الوحدة ، يعنى ان المرتبة الأعلى من الوجود بوحدتها وبساطتها جامعة لكل الوجودات ، و يترتب عليها بفردانيتها من الكمال ما يترتب على الجميع ، مثاله الإنسان الكامل بالفعل حيث أنه بوحدته جامع لكل ما في الوجود من الصور والمعاني والأشباح والأرواح .
- ١٢ ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد
- ١٥ فهو بحيث كان الكل من الدرة إلى الدرة مرأى ذاته كما هو مرآت الحق . ومقام الوحدة في الكثرة يعنى ان فيضه المقدس ورحمته الواسعة في كل المهيئات أحاط بكل شيء
- ١٨ رحمة وعلم . والأول هو العلم الذاتي ، والثاني هو العلم الفعلي أى مقام الفعل .

إذا عرفت هذا فقولنا : * وُجُودُهَا ، أى وجود كل شيء بِمَا هُوَ الْعِلْمُ
سَبَقَ ، * كما ان وجودها بِمَا هُوَ انْضَافٌ لِئِيهَا وبما هو معلوم قَدْ لَحِقَ أَطْبَقَ بِالْعِلْمِ
الفعلي ، أى قد سمعت منا ان إضافته الإِشْرَاقِيَّةَ ، وفيضه المقدس علم له تعالى ، فلاتتوهم
انه ليس مقدما على المعلومات ، لأن الصُّورَةَ الْعِلْمِيَّةَ حينئذ عين الصُّورَةَ الْعَيْنِيَّةَ ، كما
يقدم به طريقة الشيخ الاشراق - قدس سره - لان وجودها الى آخره وكذلك لا تغير
في وجودها بما هو علم ، وبما هو حاضر لدى البارى المحيط ، إنما التغيير فيه بما هو معلوم
وغائب بعضها عن بعض . وبهذا وأمثاله لا ينبغي أن يقدم طريقة الشيخ لإشراقى ، بل
القدح فيه من حيث انتفاء العلم التفصيلي في مرتبة الذات والاكتفاء بالإجمال فيها ،
والتحقيق ما سبق ، وابن هذا من ذلك .

* وَلَيْسَ مَجْدٌ وَكَمَالٌ إِنْ وُجُودُهُمَا بِمَا هُوَ مَضَافٌ إِلَيْهَا فَكَشَفَ لَهُ
تعالى ، * بَلْ انْكِشَافٌ ، أى انكشاف الأشياء مطويا في انْكِشَافِهِ ، أى انكشاف
ذاته بذاته على ذاته شَرَفٌ ، وذلك الانكشاف المطوى هو حضور النحو الأعلى من
كل وجود بوجود واحد بسيط له تعالى ، وهذا ما يعبر عنه تارة بالإنطواء وتارة
باستنباع علمه تعالى بذاته علمه بما عداه . * قَدْ آتَاهُ تَعَالَى عَقْلٌ بَسِيطٌ وَفِي بَسَاطَتِهِ
جَامِعٌ فِي مَرْتَبَةِ ذَاتِهِ * لِكُلِّ مَعْقُولٍ وَكُلِّ خَيْرٍ وَكَمَالٍ بِنَحْوِ أَعْلَى وَأَبْسَطِ ، و
هذا إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة وإن الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى ،
كما قال ارسطاطاليس ، وأحياء وبرهن عليه صدر الحكماء المتألهين - قدس سره - وقال
السيد الداماد - قدس سره - في التقديسات : « وهو كل الوجود وكله الوجود ، وكل البهاء
والكمال وكله البهاء والكمال ، وماسواه على الإطلاق لذات نوره ، ورشحات وجوده ،
وظلال ذاته . وإذ كل هوية من نور هويته ، فهو الحق المطلق ، ولا هو على الإطلاق
إلا هو » انتهى . وإلى أن قولهم : « البسيط كل الوجودات ، وليس بشيء منها » ، الذي يتحاشى
العهقول الوهيمية يرجع الى مسألة العلم الذاتي له تعالى وأنه لا يعزب عن علمه . ثم قال ذرة
كما ان قولنا : وَالْأَمْرُ تَابِعٌ ، إشارة إلى مسألة الوحدة في الكثرة ، وإلى أن هذه أيضا ترجع

إلى الفقر الذّاتي للوجودات الامكانية والغناء الذّاتي لوجود الواجب تعالى : « يا أيّها
النّاس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنيّ » ومعنى تبعيّة الأمر أنّ الوجود المنبسط على
٣ هياكل الممكنات، أعنى أمره وكلمته التي هي أولى كلمة شقّت أسماء الممكنات تابع له
تعالى ، بل تبع محض وداخل في صقع وجوده .

وفيه دفع لما يتوهم أنّه إن كان عينه تعالى فلم سمّيته أمره وفعله مع انه يلزم من
٦ انبساطه على الأشياء اختلاطه بالأشياء الخسيسة ، وإن كان غيره لم يكن العلم به في مرتبة
الذّات .

وبيان الدّفع أنّ أمره وجهه ، ووجهه لاهو ولاغيره ، إذا الموضوعيّة لقولنا :
٩ « هو هو » أو « هو ليس هو » تستدعي الإستقلال ولو في لحاظ العقل ، وهو عين الرّبط به
وغير مستقلّ في المفهوميّة ، فكما أنّ الوجود الرّابط أو المعنى الحرفي لانفسيّة له ، وإنما
هو آلة لحاظ الغير بحسب الذّهن ، كذلك الوجه مرآت ظهور الحقّ بما هي مرآت بحسب
١٢ العين فلا نفسيّة له حتى يحكم عليه أنّه هو أو ليس هو . فإذا كان الذّات موضوعاً لحكم
كان الوجه داخلاً في صقع الذّات . فلما كان الواجب تعالى تاماً وفوق التّمام ، فإذا قلنا
إنه يعلم الأشياء أردنا بموضوع هذه القضية الوجود الصّرف أعنى الوجود المجرد عن المجالي
والمظاهر الّذي ببساطته يحضره كلّ الوجودات بنحو أعلى ، والفيض المقدّس والأقدس
١٥ من صقعه وربط محض به ، فيرجع مفاد القضية إلى أنّ الذّات حاضرة للذّات ، أي غير
منفكّة عن نفسه بحيث ينطوي العلم بالغير في هذا الحضور ، ولولم يكن الفيض من صقعه
١٨ لزم أن يتصوّر ما هو أكمل من الواجب تعالى عن ذلك ، لأنّ الوجود المأخوذ بحيث
يكون الفيض من صقعه أكمل من الوجود المأخوذ محدوداً فينبغي أن يكون ذلك هو
الواجب . ومن هذا يعلم ان لاوجود خارجاً عن حيطة وجوده .

٢١ غررٌ في ردّ حجة المشائين على كون علمه تعالى بالإرتسام

• وَقَوْلُهُمْ عِلْمُهُ الْأَشْيَاءَ - مفعول علمه - فِي الْأَزَلِّ ، لا يخلوا إمّا بأن

- لاشيئية لها مهية ووجودا ، وإما بأن لها شيئية مهية فقط ، وإما بأن لها شيئية وجود أيضا . والوجود إما ذهني وإما عيني ، والذهني إما بنحو الارتسام وإما بنحو الاتحاد .
- ٣ والعيني إما وجود مجردي ، وإما وجود مادي ، والكل باطل سوى واحد منها ، فاشرنا الى الثالث بقولنا : * **إِمَّا بِإِلْتِسَامِ فِي الذَّاتِ حَصَلَ * فِيهِوَ الْمَطْلُوبُ ،** والى السادس بقولنا : **وَإِلَّا الْخَلْقُ كَانَ أَزَلِيًّا -** وقف بالسكون على لغة - وإلى الأول بقولنا : * **أَوْ مَيَّزُهُ وَعِلْمُهُ لَمْ يَحْصُلِ -** والعلم مضاف الى المفعول ، والضمير عائد الى الخلق ، وافراده مراعاة للفظ الخلق - وإلى الثاني بقولنا : * **أَوْ يَثْبُتُ الْمَعْدُومُ ،** وإلى الخامس بقولنا : **أَوْ يَكُنُّ - تامة - مُثُلُ افلاطونية ،** وإلى الرابع بقولنا : * **أَوْ غَيْرُهُ كاتحاد العاقل والمعقول ،** وامتنع التالي ليكمل من هذه الشرطيات * **بِمِثْلِ**
- ٩ - خبر - لقولنا : « **قولهم** » **قُدْرَةٌ وَغَيْرُهَا كِلَا ارَادَةِ انْتِقَاضِ** لأن القدرة أيضا ازلية تقتضي مقدورا حتى القدرة على المكونات لأنها أيضا ازلية تقتضي المكون ، فيلزم ازليته والصورة هنا لا تكني ، لأن وجوده العيني أيضا مقدور .
- ١٢ * **وَ الْحِجَلُ إِنْ لَمْ يُعْنِ مَعْنَاهَا ،** أى معنى العلم والقدرة وغيرهما العراض ، يعنى قد يطلق العلم ونظيره ويراد بها معانيها الإضافية العرضية ، ولا شكك انها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود متعلقاتها ، وايست صفات كمالية له تعالى ، وقد تطلق و
- ١٥ يراد بها مبادئ تلك الإضافات ، وهى متقدمة على وجود المتعلقات ، ولا مدخلية لغيره تعالى فى تميم ذاته أو صفاته ، أما سمعت منا ان العلم الفعلي وهو الإضافة الإشراقية لا يستدعى متعلقا ، فاطنك بالذاتى والإيجاد الحقيقى لا المصدرى هو الوجود المنبسط الذى هو تلك الإضافة الغير المستدعية للمتعلق . وفى احاديث الأئمة المعصومين ما يؤيده كقول الرضا عليه السلام : « **له معنى الربوبية إذلا مربوب ،** وحقيقة الالهية إذلا مألوه ، ومعنى العالم ولا معلوم ، الحديث .
- ٢١

غُرَّرَ فِي مَرَاتِبِ عِلْمِهِ تَعَالَى

* إذ - توفيتي - يُكشَفُ الأشياءُ - ولما كان كلمة «إذ» للماضي فالفعل ماضى
معنى ادى بصيغة المضارع لتصوير ما مضى في الحال ، كما في قوله : « كما يجزى سينهار » ،
على انّ الفعل في نظائر المقام منسلخ عن الزمان - مَرَّتْ لَهُ تُعَالَى إذ للاشياء أكوان
سابقة والوجودات المترتبة الطولية كمرأى يتكرر فيها نقوش العالم بأجمعها مرة بعد أولى
وكررة بعد أخرى ، فهو تعالى يشاهد موجودات عالمنا الطبيعي قبل وجودها لامرّة بل
مراتٍ * فلدّ أمرَاتِبُ - حال عاملها وصاحبها يُبَانُ عِلْمُهُ - وتلك المراتب * عِنَايَةٌ
وَقَلَمٌ وَلَوْحٌ وَقَضَا * وَقَدَرٌ وَسَجِيلٌ كَوْنٍ يُرْتَضَى أَي هذا الأخير . وفيه إشارة
إلى أن بعضهم أسقط سجلّ الوجود عن مراتب العلم .

ولما فرغنا عن تعداد المراتب شرعنا في تفصيلها ، فقلنا في تعريف العناية * مآ - مبتداء
أول - من بداية الوجود إلى نهائية له * فِيهِ الْوَاحِدِ - متعلق بقولنا انطويأؤه و
- هر مبتداء ثان - وبالجملة كون الوجود البسيط مشتملا على كل الخيرات عناية - خبر
الثاني والجملة خبر الأول - وهي عند المشائين صور مرتسمة في ذاته . ولما اعتبر في العلم
العنائى كونه سابقا على النظام الأحسن وفعليا ، أى منشأ لذلك النظام ، قلنا :
* فَمَالِكُلُّ مِّنْ - بيانية - نِظَامِهِ الْكِيَانِيّ ، أى عالم الكون * يُنشَأُ مِّنْ نِّظَامِهِ
الرَّبَّانِيّ أى عالم العلم كما قالوا : «العالم الربوبي فسيح جدآه» ومرادهم نشأة العلم . وفي قولنا
هذا إشارة الى أنه لا يمكن نظام أشرف من هذا النظام المشاهد - لكونه ظللا للجميل
على الإطلاق .

* وَالْمُمْكِنُ الْأَقْرَبُ الْأَشْرَفُ وهو العقل الأول ، قَلَمٌ لكونه واسطة
لإفاضة الحقّ جميع صور ما دونه ، وبوجه كلّ العقول أقلام و هو قلم أعلى لكونها وسائط
في إفاضة العلوم على النفوس الكلية والجزئية ، وإفاضة الصور على الأجرام * وَصُورٌ
قَامَتْ بِهِ . أى بالقلم قيام صدور بلا واسطة أو بواسطة قضا حتم ، أى قضاء حتمى
لا ردّ ولا تبدل وللإشارة إلى أن المراد بالصور القضائية ليس الصور الكنية القائمة
بالعقل نحو الارتسام كما يقول به المشائون ، بل المراد بها المثل التورية وصفناها بقولنا :

٣ * وَصُوراً طَبِيعِيَّةً لِأَفْرَادٍ كَوْنِيَّةٍ مَا تَحْتَ كُلِّ صُورَةٍ مِنَ الصُّورِ الْقَضَائِيَّةِ ، وَهُوَ الْمَثَلُ التَّوْرِيُّ الَّذِي يُقَالُ لَهُ رَبُّ النَّوْعِ ، * جَمَعَهَا ، أَي جَمَعَ كُلَّ صُورَةٍ تِلْكَ الصُّورِ وَفِعْلِيَّاتِهَا وَكِمَالَتِهَا بِوَحْدَةٍ ، أَي بِنَحْوِ الرَّحْدَةِ وَالْبَسَاطَةِ ضَرُورَةً وَوَجُوباً ، لِأَنَّ مَعْطَى الْكِمَالِ غَيْرُ فَاقِدٍ لَهُ .

٦ * فَهِيَ أَي الصُّورُ الْقَائِمَةُ بِالْعَقْلِ إِذْ نَ قَضَاؤُهُ التَّفْصِيلِيُّ ، لِكُونِهَا عَقُولاً عَرْضِيَّةً مُتَكَافِئَةً ، وَفِيهَا كَثْرَةٌ نَوْعِيَّةٌ * قَلَمُهُ قَضَاءُهُ الْإِجْمَالِيُّ ، حَيْثُ أَنَّهُ بَسِيطٌ الْحَقِيقَةُ ، مُشْتَمِلٌ عَلَى جَمِيعِ صُورِ مَا دُونَهُ بِنَحْوِ الْبَسَاطَةِ * نَفْسٌ سَمَاءٌ - مَقْصُورٌ لِلضَّرُورَةِ - كَلْبِيَّةٌ - صِفَةُ نَفْسٍ - لَوْحٌ حَفِظٌ ، أَمَا كُونُهَا لَوْحاً ، فَلِأَنَّ مَنَزَلَتَهَا مِنَ الْعَقْلِ فِي قَبُولِ الصُّورِ الْكَلْبِيَّةِ مَنَزَلَةُ اللَّوْحِ الْحَسِيِّ مِنَ الْقَلَمِ الْحَسِيِّ فِي قَبُولِ النَّقُوشِ الْحَسِيَّةِ ، وَكَذَا تَسْمِيَةُ النَّفْسِ الْمُنْطَبَعَةِ بِاللَّوْحِ . وَأَمَا كُونُهَا مَحْفُوظَةً فَلِأَنَّهَا تُحْفَظُ بِصُورِهَا ، لِتَجَرُّدِهَا وَكَلْبِيَّتِهَا عَنِ التَّغْيِيرِ ، * مَا ، أَي نَفْسٌ انْطَبَعَتْ فِي جَرْمِ السَّمَاءِ فَتَقْدَرُ مِنْهَا لُحْظٌ ، فَإِنَّ الْقَدْرَ عَلَى وَزَانِ الْقَضَاءِ فَالصُّورُ الْكَلْبِيَّةُ الْقَائِمَةُ بِالْعَقْلِ كَانَتْ قَضَاءً ، كَذَلِكَ الصُّورُ الْجَزْئِيَّةُ الْقَائِمَةُ بِالنَّفْسِ الْجَزْئِيَّةِ الْمُنْطَبَعَةِ الْفَلَكِيَّةِ كَانَتْ قَدْرًا ، وَتِلْكَ الصُّورُ عِنْدَ الْمُشَاطِينَ كَالصُّورِ الْمُرْتَسِمَةِ فِي خَيَالِنَا ، وَعِنْدَ الْأَشْرَاقِيِّينَ الْمَثَلُ الْمَعْلُوقَةُ * عِلْمِيَّةٌ - بِالإِضَافَةِ إِلَى الضَّمِيرِ - أَي عِلْمِي الْقَدْرُ ، وَالْقَدْرُ الْعِلْمِيُّ ذَا الَّذِي سَمِعْتَهُ وَسَجَلُ الْكَوْنِ ، أَي الصُّورُ الْجَزْئِيَّةُ الْعَيْنِيَّةُ الْمُنْطَبَعَةُ فِي الْمَوَادِّ الْكَوْنِيَّةِ * عَيْنِيَّةٌ ، أَي عَيْنِي الْقَدْرُ وَالْقَدْرُ الْعَيْنِيُّ مِينٌ - بَيَانٌ لِلْعَيْنِيِّ - كَمَا فِي الْعَيْنِ كُلِّ فِي مَادَّتِهِ وَزَمَانِهِ وَمَكَانِهِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ مِمَّزَاتِهِ الْجَزْئِيَّةِ ، بَلِ السَّيِّدُ الْمَحَقَّقُ الدَّامَادُ - قَدَسَ سِرُّهُ - فِي الْأَفْقِ الْمَبِينِ أَطْلُقُ الْقَضَاءَ الْعَيْنِيَّ عَلَيْهَا ، وَلَكِنْ مَأْخُودَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَبَادِي طَوْلًا ، وَحَيْثُذُ إِطْلَاقِ الْقَدْرِ عَلَيْهَا لَيْسَ بِعَزِيزٍ .

٢١ غُرَّرٌ فِي الْقُدْرَةِ

* وَكَوْنُهُ تَعَالَى * نُورًا عَلَى الْقُدْرَةِ دَلٌّ ، لِأَنَّ الْفِيضِيَّةَ لِأَزْمِ النَّوْرِ ، وَهَذَا

التورعين المشية والشعور * لا يَلْزَمُ مَتَّهَا حُدُوثُ مَا انْفَعَلَ ، أى الحدوث الزماني
 فى المقدور القابل للأثر ، خلافا للمتكلمين ، فاعتبروا فى مفهوم القدرة انفكاك متعلقها
 ٣ وقنا ما عن الذات ، وقد عرفوا قدرته تعالى بصحة الفعل والتترك وهو باطل ، إذ الصحة
 هى الإمكان ، وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ، فالقدرة كون
 الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، كما قلنا ، * لَكِنَّ بِالْفِعْلِ الشُّعُورُ
 ٦ وَجَبَا ، ويلزمه المشية المعتبرة سابقا بقولنا :

« للقدرة اتم قوة فعلية إن قارنت بالعلم والمشية »

* فَالْحَقُّ تَعَالَى - مُوجِبٌ - بكسر الجيم - أى فاعل يجب فعله بقدرته ، واختياره
 ٩ وهذا على مذهب الحكيم ، حيث يقول : « الشئ مالم يجب لم يوجد » وَلَيْسَ مُوجِبًا -
 بفتح الجيم - ، أى فاعلا يجب فعله لا بقدرته واختياره . كالمضطر ، تعريض الى من نسب الى
 الحكماء لإطلاقهم الموجب عليه تعالى بهذا المعنى بأنه حرف الكلمة عن موضعها فإنهم
 ١٢ أطلقوا الموجب - بالكسرة - وقد حرف إلى الفتح ، كيف وهو تعالى عندهم عين العلم
 والإرادة والاحتيال ، فكيف يعتقدون أن فاعليته كفاعلية الشمس للإشراق أو النار
 للإحراق ؟ .

١٥ غُرِّرَ فِي عُمُومِ قُدْرَتِهِ تَعَالَى لِكُلِّ شَيْءٍ خِلَافًا لِلشُّنُوبِيَّةِ وَالْمُعْتَزَلِيَّةِ

وذلك لوجه :

أحدهما قولنا : * يُعْطَى عُمُومَهَا عُمُومُ النِّجْمِ - مبنى للمفعول ، أى
 ١٨ المجرولية - عادة لجميع الممكنات ، لعموم ما هو مناطها وهو الإمكان وإذا كان الكل
 لا بد من مجعليتها لإمكانها ، ولا يصلح إعطاء الوجود إلا واجب الوجود ، لأن غيره
 لا يخلو عن ملابسة قوة سواء كانت إمكانا ذاتيا أو استعداديا مع عدم إفادة العدم
 ٢١ للوجود * وَنَقَى إِعْطَا الْقُوَّةِ لِلْفِعْلِ ثبت عموم قدرته تعالى على كل شئ .

وثانها قولنا : * إِنَّ عِلْمَ الْأَوَّلِ - تعالى شأنه - فِعْلِيٌّ ، * وَكَيْفَ لَا يَكُونُ

فعلياً وَعِلْمُهُ ذَاتِيٌّ، أى عين ذاته التى هى عين حيثية العلية لكل شىء، وعلمه تعلق بكل شىء، فقدرته تعلقت بكل شىء .

٣ ولا تتوهمن الجبر من ذلك، لأن علمه الفعلى كما تعلق بفعلك كذلك تعلق بمباديه القريبة والبعيدة والمتوسطة من قدرتك واختيارك الحسن أو السيء، وتصورك لآياه وتصديقك بغايته العقلية الدائمة، أو الوهية الدائرة، وبالجملة تعلق علمه بفعلك مسبقاً بمباديه، فلزمت المبادئ فاختيارك أيضاً حتم، فالوجوب بالاختيار، ووجوب الإختيار لاينافى الاختيار، فاين المفر من الاختيار؟ كيف وانت وامثالك أظلال القادر المختار فتبصر .

٩ «وَنَالِهَا قَوْلَنَا: الشَّيْءُ لَمْ يُوجِدْ مَتَى لَمْ يُوجَدْ أ، أى الإيجاد فرع الوجود، وإذ لا وجود حقيقى للممكنات فى ذواتها، إذ «الممكن من ذاته أن يكون ليس وله من علته أن يكون أيس» فلا إيجاد حقيقى لها، فإذا كما لاوجود آلا وهو ترشح من لديه، كذلك لاحول ولا قوة آلا بالله العلى العظيم، لكن ليس هذا قولاً بالجبر إذ كما أن حصر الوجود الحقيقى فى الحق تعالى لاينافى وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازية، كذلك حصر الإيجاد الحقيقى فيه لاينافى إثبات إيجادات وسطية غير مستقلة .

١٥ «وَرَابِعُهَا قَوْلَنَا: بِإِخْتِيَارٍ إِخْتِيَارٌ مَا - نَافِيَةٌ - بَدَأَ، إذ لو كان الاختيار بالإختيار تسلسل، قال المعلم الثانى فى الفصوص: «فإن ظنّ ظانّ أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء، استكشف من اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن، أو غير حادث، فإن كان غير حادث لزم أن يصحبه منذ أول وجوده، وإن كان حادثاً ولكل حادث مُحَدِّثٌ، فيكون اختياره عن سبب، فإمّا أن يكون هو أو غيره، فان كان هو نفسه فإمّا أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار فيتسلسل، أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره، وينتهى إلى الإختيار الأزلّى» انتهى باختصار ٢١ ما، لكن هذا لاينافى كون فعل العبد باختياره إذالفعل الاختيارى ما يكون ذلك الفعل بالإختيار لا ما يكون اختيار الفعل بالاختيار .

- وخامسها قولنا : * وَكَيْفَ فِعَلْنَا لِيَنَّا فَوْضًا * وَالْحَالُ إِنَّ ذَا ، أَى
تفويض فعلنا تَفْوِيضَ ذَاتِنَا إِلَيْنَا اقْتَضَى * إِذْ خُمِّرَتْ طِينَتُنَا ، أَى طينة
نفوسنا بقاء بِالْمَلَائِكَةِ الحميدة العلمية والعملية ، إن كانت طينتنا من عليين - ٣
- رزقنا الله وإيتنا كم بحق محمد وآله (ص) ، أو الملكة الرذيلة الجهلية المركبة ، والعملية
السيئة إن كانت طينتنا من سجين - أعاذنا الله وإيتنا كم منها - * وَتِلْكَ الْمَلَكَةُ فِينَا حَصَلَتْ
بِالْحَرَكَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالدُّنْيَا ، إِذْ الْمَلَائِكَةُ إِنَّمَا تَحْصُلُ مِنْ تَكَرُّرِ الْأَفْعَالِ وَالْحَرَكَاتِ
نَفْسَانِيَّةٍ كَانَتْ أَوْ بَدَنِيَّةٍ ، وَالْمَفْرُوضُ أَنَّ تِلْكَ الْأَفْعَالَ وَالْحَرَكَاتِ مَفْرُوضَةٌ إِلَيْنَا ، وَحَقَائِقُ
ذَوَاتِنَا وَهَوِيَاتِنَا لَيْسَتْ إِلَّا الْمَلَائِكَةُ الْعِلْمِيَّةُ وَالْعَمَلِيَّةُ ، سِيمَا بِنَاءً عَلَى اتِّحَادِ الْعَاقِلِ
وَالْمَعْقُولِ . وَلَأَجْلِ أَنَّهُ مَا لَمْ يَسْتَحْكَمْ مَلَائِكَاتِنَا لَمْ يَتِمَّ تَخْمِيرُ ذَوَاتِنَا ، قِيلَ فِي حَدِّ الْإِنْسَانِ : «
حَيَوَانَ نَاطِقٍ مَائِتٍ» ، وَلَمْ نَذْكُرِ الْحَالَاتِ لِأَنَّهَا فِي مَعْرِضِ الزَّوَالِ فَلَمْ يَجِبْهَا ، وَلِهَذَا قَالَ
تعالى : «فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ» . وَقَالَ النَّبِيُّ (ص) : «شَيْئَتِي سُورَةُ هُودٍ» لِمَكَانِ هَذِهِ الْآيَةِ .
ثم هذه التخميرات وإن وقعت فيما لا يزال بالقياس إلينا ، لكن بالنظر إلى المبادئ ١٢
العالية فضلا عن مبدء المبادئ «جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة» فقد فرغوا عن التخمير
والتعجيب بوجه ، « وكل يوم » بل كل آن « هو في شأن » بوجه ، وهذا الوجه الخامس
مما سنع بخاطري الفاتر في الرد على المفوضة . ١٥
- ولما توهم من الوجوه المذكورة في النظم الجبر - نعوذ بالله منه - أردنا أن نبيّن
أن المقصود بإبطال التفويض المستلزم للشرك الخفى ، وإن التحقيق ما هو مذهب أهل
الحق المأثور من الأئمة الأخيار (ص) من الأمر بين الأمرين ، كما أشرنا إلينا بقولنا : ١٨
* لَكِنَّ كَمَا الْوُجُودُ مَمْتَسُوبٌ لِنَسَا ، أَى إِلَيْنَا ، إِذْ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْكَلِمَةَ الطَّبِيعِيَّةُ
مَوْجُودٌ ، وَالْمَهِيَّةُ مَتَحَقِّقَةٌ وَإِنْ كَانَ بِوَسْطَةِ الْوُجُودِ وَسَاطَةَ فِي الْعُرُوضِ ، وَإِنَّ الْوَحْدَةَ فِي
عَيْنِ الْكَثْرَةِ * فَالْفِعْلُ فِعْلُ اللَّهِ ، لِأَنَّ نِسْبَةَ ذَلِكَ الْوُجُودِ إِلَى الْفَاعِلِ بِالْوَجُوبِ وَإِلَى ٢١
الْقَابِلِ بِالْإِمْكَانِ ، وَإِنَّ فِي مَقَامِ التَّوْحِيدِ يَسْقُطُ إِضَافَاتُ الْوُجُودِ إِلَى الْمَهِيَّاتِ ، فَكَذَا فِي
الْفِعْلِ ، وَهُوَ فِي عَيْنِ كَوْنِهِ فِعْلُ اللَّهِ تَعَالَى ، فِعْلُنَا ، إِذْ عَلِمْتَ أَنَّ الْإِبْجَادَ مَتَفَرِّعٌ عَلَى

الوجود . و خلاصة الأمر بين الأمرين أنّ الإيجاد يدور مع الوجود حيثما دار ، ومعرفة نسبة الإيجاد يتوقف على معرفة نسبة الوجود ، وقد علمت أنّ الوجود الإمكاني له نسبة إلى الفاعل وله نسبة إلى القابل ، فكذا الإيجاد ، وهاتان النسبتان في الوجود متحققتان مادام ذات موضوعه متحققة فكذا في الإيجاد . وقد بسطت القول فيه في شرح الأسماء ، وذكرت فيه أنّ من يرى شراً وبنى عن ذاته فعل الشر ، مع أنّ المهية ينبغي أن يكون جنّة ووقاية للحقّ تعالى عن إسناد الشرور ، فلينف وجود ذاته ، وليفن مهية وجودها ، وإلا فكما أنّ الوجود له كذلك الإيجاد له ، لما عرفت من دوران النسبتين .

عُرِّرُ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْضُ مَا يَتَّبِعُهَا

٩ * إنَّ بَيَّانَ كَوْنِ صِرْفِ النُّورِ وَمَحْضِ الوجودِ حَتَّى * بَعْدَ بَيَّانِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ لَهُ طَبَقٌ ، فَإِنَّ الْحَيَّ هُوَ الذَّرَكُ الْفَعَالُ ، * إِذْ - تَوْقِيئِي - عِلْمُهُ - بِالْمَعْنَى الْمصدرِي - الْأَشْيَاءَ - مفعوله - مِنْ * أَنْ تَحْضُرَ لَهُ تَعَالَى كَمَا سَبَقَ أَنْ عُلِّمَهُ تَعَالَى ، بِالْأَشْيَاءِ حُضُورِيَّ وَبِالإِضَافَةِ الإِشْرَاقِيَّةِ ، * فَعِلْمُهُ الْمُتَعَلِّقُ بِالمَسْمُوعَاتِ ، يَكُونُ سَمْعًا ، وَعِلْمُهُ الْمُتَعَلِّقُ بِالمَبْصُرَاتِ يَكُونُ بَصَرًا ، بَلْ قَالَ شَيْخُ الإِشْرَاقِ - قَدَّسَ سِرَّهُ - : « عِلْمُهُ تَعَالَى يَرْجِعُ إِلَى بَصَرِهِ لَا أَنْ بَصَرَهُ يَرْجِعُ إِلَى عِلْمِهِ » .

١٥ عُرِّرُ فِي تَكَلُّمِهِ تَعَالَى

و أنّ الوجودات كلماته ، لأنّها مُعْرَبَةٌ عَمَّا فِي الضَّمِيرِ أعنى المكنون الغيبيّ ، وكما أنّ الكلمات اللَّفْظِيَّةُ تحصل من تقاطع النفس الإنسانيّ في المقاطع الثمانية والعشرين التي هي بعدد منازل القمر ، كذلك الكلمات الوجوديّة تحصل من تقاطع النفس الرّحمانيّ وهو الوجود المنبسط في المراتب الثمانية والعشرين ، وهي العقل والنفس والأفلاك التسعة والأركان الأربعة والموايد الثلاثة وعالم المثال والمقولات التسع العرضيّة ، * اللَّفْظُ مَوْضُوعًا لَدَى الْأَنَامِ * مِمَّا هُوَ الْمَعْرُوفُ بِالْكَلَامِ * فَهُوَ ، أَي ذَاكَ اللَّفْظِ نَحْوِ وَجُودٍ مَعَهُ وَجُودٌ آخَرٌ مَدْلُولُهُ وَهُوَ الصُّورَةُ الذّهْنِيَّةُ * ذِهْنًا ، أَي فِي الذّهْنِ لَهُ

- أى للوجود الثانى . بِيَجْعَلِينَا وَمَوَاضِعُنَا شُهُودٌ وَحُضُورٌ لَا بِالطَّبَعِ ، كما فى الكلمات الوجودية على المدلولات الالهية ، ولا كالوجودات الذهنية على الوجودات العينية . *
- ٣ فَحَيْثُ فِى تَأْدِيَةٍ ، أى تأدية المتكلم إياه ذَا ، أى اللفظ أبسَرُ وأسهل ، لكونه صوتا غير قارّ ، ولا يحتاج فى أدائه إلى مؤونة زائدة لضرورة التنفس * مِىنْ غَيْرِهِ كَالإِشَارَةِ فَضْلًا عَنْ غَيْرِهَا ، كإحداث أوضاع متفننة كلِّ لمدلول لِاسْمِ التَّكْلَامِ .
- ٦ آثَرُوا يَعْنِي اخْتَارُوا اللَّفْظَ لِأَنَّهُ يَكُونُ مَسْمُومًا لِاسْمِ التَّكْلَامِ * وَلَوْ فَرَضْتَ غَيْرَهُ ، أى غير اللفظ بَدِيلَهُ حتّى يكون باعتبار الوضع حضور خصوصية من خصوصيات ذلك الغير منشأ لحضور خصوصية من خصوصيات ذلك الوجود الثانى فى الذهن * إذْ ذَاكَ ، أى حينئذ حاله ، أى حال ذلك الغير يَكُونُ حَالَهُ ، أى حال اللفظ فى كونه وجودا معه وجود بالمواضعة ، أو حال اللفظ يكون حال الغير فى عدم الدلالة على معنى ، فيكون ذلك الكيف المسموع حينئذ كالكيف المبصر أو المذوق أو غيرها .
- ١٢ الآن إذا علمت ذلك ، علمت أن الوجودات لا تنفقد مما هو المعبر فى الكلام الآمالا مدخلية له إلا على سبيل الاتفاق ككونه صوتا ، ولا يزداد على اللفظ إلا ما هو مؤكد لكونه كلاما معربا عن المعنى * فَالْكُلُّ ، أى كل الوجودات بِالذَّاتِ لَهُ دَلَالَةٌ عَلَى مَدْلُولَاتِ إِلَهِيَّةٍ * حَاكِمِيَّةٌ جَمَالُهُ جَلَالَتُهُ ، كما قيل :
- ١٥ جَمَالُكَ فِي كُلِّ الْحَقَائِقِ سَائِرٌ
وَلَيْسَ لَهُ إِلَّا جَلَالَتُكَ سَائِرٌ
- * وَكُلُّ جُزْئِيٍّ مِىنَ الْأَسْمَاءِ الْمُرَادِ بِهَا الْوُجُودَاتِ ، إذ كل منها علامة وآية وَسِيمَةٌ وَحَاكِيَةٌ مِنْ صِفَاتِهِ ، كما قال : « سَرِبِهِمْ آيَاتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ » وَضِعَ * وَضَعًا إِلَهِيًّا لِمَعْنَى مَا - نَافِيَةٌ - صُنِعَ بِخِلَافِ الْمَعَانِي الذَّهْنِيَّةِ لِلْكَلِمَاتِ اللَّفْظِيَّةِ * إِذْ عَرَضَ الدَّلَالَةُ الْعَرَضِيَّةُ ، أى لما عرض الدلالة العرضية التى هى باعتبار وضع موجود عرضي - بسكون الراء - لآخر مثله فى السلسلة العرضية الزمانية ، وما بالعرض تزول فتلك الدلالة * تَزُولُ لِأَنَّ الدَّلَالَةَ الْوَضْعِيَّةَ الْإِلَهِيَّةَ الدَّائِمَةَ الطَّوَلِيَّةَ ، لأنَّ ما بالذات لا يَحْتَلِفُ ولا يَتَخَلَّفُ .
- ٢١

غُرُرٌ فِي تَقْسِيمِ الْكَلَامِ

- * فَمِنْهُ مَا قَدْ كَانَ عَيَّنَ الذَّاتِ «كَوْنٌ» - إمَّا عطف بيان «ما»، أو خبر مبتدأ محذوف - * بِحَيْثُ يُنْشِئُ الْآيَاتِ ، وهو الوجود المجرد عن المجالى والمظاهر والذال والمدلول فيه واحد كما قال عليه السلام : «يا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» .
- * وَمِنْهُ مَا ذَا كَلِمَاتُ تَمَّةٌ - مخفف تامَّة - وهي الموجودات التامة التي ليس لها حالة منتظرة من العقول المفارقة في السلسلة النزولية والموجودات المستكفية بذواتها، وباطن ذواتها من العقول الكاملة في الصعود ، كما في مأثورات أئمتنا - عليهم السلام - «نحنُ الكَلِمَاتُ التَّامَّاتُ» وفي القرآن: «وَكَلِمَةٌ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ» و * كَتَّامِيعُ الْكَلِمِ هَادِي الْأُمَّةِ ، والمراد به نبيِّنا (ص) القائل: «أُوتِيَتْ جَوَامِيعُ الْكَلِمِ» * وَمِنْهُ مَا فِي صُحُفٍ مُنْشَرَّةٍ ، وهي وجودات النفوس ووجودات عالمي المثال والملوك كما قال تعالى: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» * مَا مَسَّ ذَا ، اي ما نال ما ذكرناه من أن الوجود بشرا شره مراتب الكلام إلاَّ النَّفُوسُ الطَّاهِرَةُ عن علائق عالم الطبيعة، وعن الجهلين البسيط والمركب ، أو ما مسَّ العقول ونحوها، إلاَّ النفوس الطاهرة عن هذه الألوات * لَيْسَ لِيكَ نَهْجِ الْبِلَاغَةِ ، أى طريق البلوغ والوصول إلى الغاية المطلوبة، فإنَّ البلاغة والبلغ أيضا من البلوغ كما يستفاد من القاموس، انْتَهَجَ * كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ الْفِعْلُ ، أى هذا الكلام خَرَجَ ، وفيه تلميح إلى قوله - عليه السلام - في نهج البلاغة : «إنَّهَا يَقُولُ لَمَّا أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَفْرَعُ وَلَا بِنِدَاءٍ يَسْمَعُ ، وَ إِنَّهَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فَعَلَهُ» .
- * إِنَّ تَدْرٍ هَذَا ، أى ما ذكرناه من أن الوجودات كلمات ، حَمَدَ الْأَشْيَاءِ وَتَسْبِيحِهَا لِلَّهِ تَعَالَى تَعْرِيفٌ * إِنَّ كَلِمَاتِهِ إِلَيْهَا ، أى إلى الأشياء تُضِيفُ فوجوداتها كما هي وجوداتها كذلك كلماتها ، وبالجملة إذا أُضِيفَ الوجودات - إليه تعالى - كانت

الكيل لإعرابا عن الغيب المصون والكنز المكنون ، وكانت كلمات وخطابات منه متعلقة بالمهيات ، وإذا أضيفت إلى المهيات كانت إظهارا منها وشرحا وكشفا لجماله وجلاله ، والحمد المتعارف أيضاً شرح وإظهار لفصائل المحمود وفواضله ، فما ورد في الكتاب الكريم الالهى ، من حمد الأشياء وتسيبها محمولان على ما هو حق الحمد والتسيب وحقيقتها ، لا على مجرد دلالتها بحدوثها أو بإمكانها على أن لها مؤثرا ، كما قال به المتكلمون .

غُرَّرَ فِي الْإِرَادَةِ

- ٩ قد عرفت بتعريفات شتى أرجحها ما أشرنا بقولنا : * عَقِيبَ دَاعٍ - المضاف نصب على الظرفية لقولنا «شوقا» و دَرَكِنَا - بدل من داع - وَالْمَلَأَيْمًا - مفعول دركنا - * وَشَوْقًا مُؤَكَّدًا إِرَادَةً - مفعول سِيمًا - .
- ١٢ وتفصيله ان الأرادة فينا شوق مؤكّد يحصل عقيب داع هو إدراك الشيء الملايم إدراكا يقينياً أو ظاهرياً أو تخيلياً موجبا لتحريك الأعضاء ، لأجل تحصيل ذلك الشيء ، * وَفِيهِ تَعَالَى عَيْنُ الدَّاعِ الذِّى هُوَ عَيْنُ عِلْمِهِ العناني * نِظَامَ خَيْرٍ - مفعول علمه - هُوَ ، أى علمه عَيْنُ ذَاتِهِ ، فالداعى والغرض من الأيجاد ذاته ، * إِذ - تعليل - لَيْسَ فِيهِ تَعَالَى حَالَةٌ مُنْتَظَرَةٌ * حَصَلَهَا ، أى حصل تلك الحالة له تعالى مُنْفَصِلٌ تَصَوَّرَهُ ، أى تصوّره الواجب * فَحَيْثُ ذَاتُهُ أَجَلٌ مُدْرِكٌ - بصيغة الفاعل - لَانَّ ذَاتَهُ حَاضِرٌ لِدَاتِهِ ، لاهية له فضلا عن المادة والموضوع . وما ينال المدارك بوجودات مشتتة يناله بمدرك واحد جمعى ، هو ذاته المتعالية ، * أَتَمَّ إِدْرَاكٌ - مفعول مطلق - لَانَّ عِلْمَهُ حَضُورِيٌّ ذَاتِيٌّ تَفْصِيلِيٌّ بغيره فكيف بذاته لِأَبْنَى مُدْرِكٌ - بصيغة المفعول - لكونه غير متناه في البهاء والجمال شدة بما لا ينهأ . وحيث ذاته كذا ، فهو * مُبْتَهَجٌ بِذَاتِهِ ، و عاشق لذاته ، بِنَهْجَةٍ * أَقْوَى وَبِنَحْوَاتِمَ ، فان تمامية الأبتهاج والعشق تدور على تمامية هذه الأشياء ، وَمَنْ لَهُ يَشْتِي بِنَهْجَةٍ . شروع في بيان إرادته للأثار فهو * مُبْتَهَجٌ بِمَاءٍ ، أى بأثر يصير ذلك الشيء مَصْدَرَةً * مِينُ

حَيْثُ أَذْنُهُ - عايد إلى كلمة «ما» - يَكُونُ أَثْرَهُ أَثْرًا * كَرَّابِطٍ لِأَشْيَاءٍ بِإِسْتِقْلَالِهِ ، *
 لَيْسَ لَهُ حُكْمٌ عَلَيَّ حَيْثَالِهِ ، بل يكون ظهوره ظهور المؤثر كعكس يكون آلة
 ٣ لحاظ العاكس ، فإذا كان الابتهاج ، أو العشق ، أو الرضا ، أو ما شئت فسمه بالمؤثر ابتهاجا
 بالأثر بما هو اثر تبعاً ، فكان * رِضَائُهُ بِبِالذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ بِالْفِعْلِ - متعلق بقولنا
 رِضَاءً تَبَعًا * وَذَا الرِّضَا ، وهذا الابتهاج إِرَادَةٌ لِمَنْ قَضَى وَقَدَرُ وَأَمْضَى الْأُمُورِ
 ٦ بَانَ الدَّاعِي وَالْغَرَضُ مِنَ الْإِبْجَادِ عَيْنَ ذَاتِهِ تَعَالَى .

غُرٌّ فِي تَأْكِيدِ الْقَوْلِ بِأَنَّ الدَّاعِيَّ وَالْغَرَضِ

مِنَ الْإِبْجَادِ عَيْنُ ذَاتِهِ تَعَالَى

٩ * تَنْظِيمُ مَكَّتِ الْعَوَالِمِ - مفعول - لَوَانْفَرَضَ حَالِ كَوْنِكَ * تَدْرِي
 كَمَالَ الْحَقِّ وَتَمَامِيَّتِهِ الَّتِي هِيَ حَقِيقَةُ ذَاتِهِ ، فعند ذلك كَانَ ذَا الْكَمَالِ وَالْجَمَالِ هُوَ
 الْغَرَضُ لَكَ فِي تَنْظِيمِ ذَلِكَ النِّسْطَامِ الْكَلْمِيِّ ، * فَحَيْثُ لَا كَمَالَ فَيُوقَفُهُ تَعَالَى ،
 ١٢ وَهُوَ سَبْحَانَهُ * مُنْتَظَمٌ تِلْكَ الْأُمُورِ الْكَلْمِيَّةِ وَالْعَوَالِمِ الطَّوَلِيَّةِ وَالْعَرْضِيَّةِ فَبُوقِ التَّمَامِ ، -
 الظَّرْفُ خَبْرٌ مُقَدَّمٌ لِقَوْلِنَا : - عَلِمَهُ فَيَعْلَمُ كَمَا لَهُ الَّذِي هُوَ حَقِيقَتُهُ ، عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ ،
 فعند ذلك * كَمَا هُوَ الْغَايَةُ لِلْإِبْجَادِ وَالْفِعْلِ لَا شَيْءَ سِوَاهُ فَيَعْلَمُهُ - مفعول
 ١٥ لِقَوْلِنَا : قَدْ عَلَّمْنَا .

هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله : « ولو ان إنسانا عرف الكمال
 الذي هو حقيقة واجب الوجود ، ثم كان ينظم الأمور التي بعد على مثاله حتى كانت
 ١٨ الأمور على غاية النظام ، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال ،
 فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل ، فهو أيضا الغاية والغرض » انتهى .
 وأيضا * لَوْ كَانَ الْإِلْتِذَادُ الَّذِي فِينَا شَاعِرًا بِذَاتِهِ * لِيَدَّاتِهِ ، أي لأجل
 ٢١ ذَاتِهِ لِلْفِعْلِ - متعلق بقولنا : - كَانَ مَصْدَرًا .

وهذا أيضا ذكره في التعليقات بقوله : « ونحن إنما نريد الشيء لأجل شهوة أو لذّة
 لأجل ذات الشيء المراد ، ولو كانت الشهوة واللذّة أو غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها

وكان مصدر الأفعال عن ذاتها لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها، لأنها صادرة عن ذاتها والأرادة لا تكون إلا لشاعر بذاته « انتهى . * بَلْ يَمَعْلُ التَّدَاذِ شُرُوعِ فِي بَيَانِ انَّ الفاعل والغاية في كل موضع لها نحو اتحاد ، وانَّ فاعلية الالتذاذ على ما ذكرنا ليس بمجرد الفرض ، إذْ عِلَّةُ غَائِبَةٍ * مُعْطِيَةُ الْفَاعِلِ فَاعِلِيَّةٌ كَمَا قَالُوا : « إِنَّ الْعِلَّةَ الْغَائِبَةَ فاعل الفاعل بما هو فاعل » ، * فَكُلُّ ، أى كلَّ فاعل السبب الغائبي فيه ، أى في ذاته كَمَا ، فالعطشان الذي يطلب الرى * رِيَّانَ قَامَ بِنَفْسِهِ الرى ، ذِهْنًا وَهُوَ ابْتَعَى رِيَّانًا عَيْنًا ، فالريَّان يطلب الرِّيَّان .

الفريضة الثالثة

في

أفعالهِ تَعَالَى

غَرَّرَ فِي أَنْحَاءِ تَقْسِيمَاتِ لِفِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى

- * النفعِلُ - بمعنى المفعول - إما أن يكون مسبوqa بالمادة والمدة وهو الكائن ، وإما أن لا يكون مسبوqa بشيء منها وهو المُبتَدِع ، وإما أن يكون مسبوqa بالمادة دون المدة وهو المُخْتَرَع ، وإما عكسه فاحتمال في بادئ النظر غير متحقق في الخارج وإلها أشير بقولنا : إنَّ يَسْبِقُ هَيُولَى - مفعول يسبق - ومعلوم انه إذا سبق الهيولى سبق المدة أيضا فهو مُبْتَدِعٌ ، كالعقول والنفوس المجردة * وَمَعَ لُحُوقِ لِهَيُولَى فَهُوَ كَائِنٌ ، كالعناصر والعنصریات وَمُخْتَرَعٌ ، كالفلك والفلكيات * لِلْمُدَّةِ الْكَائِنِ أَيْضًا ، أى كما للهيولى قَدْ لَحِقَ * بِذَلِكَ عَنِ مُخْتَرَعٍ قَدْ اِفْتَرَقَ ، فإنَّ المُخْتَرَعِ غير مسبوq بالمدة ، بل المدة مقدار حر كته المتأخرة عن جسمه طبعاً .
- * بَتَمَّ - متعلق ببنى - وهو ما ليس له حالة منتظرة كالعقول ، أو ناقص وهو بخلاف التام ، والناقص إما مكتمل إن اكتفى بذاته وباطن ذاته من علله الذاتية في خروجه من النقص إلى الكمال كالأفلاك و نفوسها ، ومن هذا القبيل نفوس الأنبياء

بحسب الفطرة، وإنما بعد الاستكمال فربما صاروا من التام، * أَوْغَيْرُهُ، أى غير مكتفى إن لم يكتف بذاته وباطن ذاته فى الاستكمال بل احتاج إلى مكمل خارج كالعنصریات ونفوسها الغير المؤبدة **الْفِعْلُ كَذَلِكَ أَيْضًا يَفِى**.

٣

* **وَأَيْضًا الْفِعْلُ مُحَرَّكٌ فَقَطُّ**، أى غير متحرك كالعقول النورية، فإنها محرّكة للنفوس كتحرريك المعلم للمتعلّم والمعشوق للعاشق، * **أَوْ مُتَحَرِّكٌ فَقَطُّ** غير محرّك لشيء كالجسم بما هو جسم والهيولى أو مما احتملت من جهة أى محرّك من وجهه ومتحرك من وجهه كالنفوس والطبائع.

٦

* **كَذَلِكَ**، تقسيم رابع للفعل بأنه إما شيء من لاشيء كالأجسام، فإنها خلقت من المادة الأولى وهى اللا شيء بمعنى لاشيئية فعلية لها، فإنها قوة محضة وقوة الشيء بما هى قوة الشيء ليست بشيء، أو شيء من شيء كالنفوس من العقول، أو * **لَا هُوَ مِنْ شَيْءٍ** أى شيء لا من شيء، كالعقول، ويمكن أن يكون شيء من شيء كالمواليد من الأمتها، إذ المتعارف أدخل كلمة «من» على مادة الشيء، والعقول ليست مادة للنفوس فيكون النفوس المجردة من شيء لا من شيء.

١٢

وآذاعزت هذه فاعرف ان **إِيَّاهَا عَنَدُوا** وعنها عبروا **بِالْمَجِسْمِ وَالنَّفْسِ وَ**
عَقْلٍ ذِي سَمَكٍ، أى رفعة مما هو الأكثر تداولاً فى لسان المشائين * **وَجَبْرُوتٍ**
هو عالم العقول **وَمَلَكَوَتٍ** بالمعنى الأعم وهو عالم الغيب جملة وملكوت بالمعنى الأخص،
هو عالم المثال، ويقال له الملكوت الأسفل أيضاً **وَمَلَكَوَتٍ** من «الصفات صفاتاً والسابقات
سبقاً والمدبرات أمراً» مما هو الأكثر تداولاً فى لسان الشريعة والمعرفة * **وَالنُّورِ**
الإِسْفَهَبِ من النفوس الفلكية والأرضية **وَالْمُظَاهِرِ** من الأجسام الفلكية
والعنصرية، بل الأشباح المثالية * **لِنُورِ الأَنْوَارِ وَنُورِ قَاهِرٍ** من عالم العقل مما هو
الأكثر تداولاً فى لسان الإشراقين، وبعضها كالمظاهر أكثر تداولاً فى لسان الإشراقين
الاسلام، وأما حكماء الإشراق غيرهم فيعتبرون عن الأجسام الفلكية والعنصرية بالبرازخ
العلوية والسفلية كما فى كتاب **حكمة الإشراق** * **كُلُّ** من الألفاظ المساوقة من كل لسان

٢١

كالنور القاهر والملوك المقرَّب والجبروت والعقل لِمَعْنَى وَاحِدٍ يُشِيرُ ، وقس عليه
 الباقي ، بل الكلّ دالات على معنى واحد حقيقى هو معنى المعانى ومقصد المقاصد :
 الكلُّ عِبَارَةٌ وَأَنْتَ الْمَعْنَى يَا مَنْ هُوَ لِقُلُوبٍ مِغْنَاطِيَسُ
 * وَكَانَ فِي تَعْبِيرِنَا التَّغْيِيرُ .

غُرَّرَ فِي أَنَّ مَا صَدَرَ عَنْهُ تَعَالَى إِنَّمَا صَدَرَ بِالتَّرْتِيبِ

أى الأشرف فالأشرف إلى الأخس الذى ينتهى به السلسلة النزولية ، * إِذِ الْعِنَايَةُ
 قد علمت معناها اقْتَضَتْ وَجُوداً ، أى وجود الأفعال * فَتَمَاضٍ مِنْهَا بِالنِّظَامِ
 والترتيب جُوداً ، أى إفادة بلا عوض ولا غرض * قَاهِرٌ أَعْلَى ، أى العقول الطولية
 بالترتيب ثم فاض مُثَلُّ ذِي شَارِقَةٍ نوريّة ، أى الطبقة العرضيّة من العقول ، أعنى
 القواهر الأذنين بلسان الأشراف كما سيجىء ، * فَتَمَاضٍ كَمَلٌ ، أى ثم فاض نفس
 الكلّ ، والمراد بها هيئتها جملة النفوس المحركة للساوات لانفس الأطلس فقط كما مرّ ،
 ثم فاض مُثَلُّ مَعْلَقَةٌ ، أى عالم المثال والخيال المنفصل ، * فَالتَطَبُّعُ أى ففاض
 طبع الكلّ ، فَالصُّورَةُ ، أى ففاض الصّورة الجسميّة المطلقة فَالتَهَيُّولِي ، أى ففاض
 الهيولى * وَاخْتَمَّتْ الْقَمُوسُ بِهَا ، أى بالهيولى نُزُولاً ، فهذا هو القوس النزولى ، وفى
 مقابله القوس الصّعودى مراتبه كمراتبه ، ويقابل كلّ من هذه بنظيره من تلك « كَمَا
 بَدَأَ كُمْ تَعُودُونَ » لكن النزول من الأشرف فالأشرف والصّعود من الأخس فالأخس ،
 بمقتضى قاعدة إمكان الأشرف والأخس .

غُرَّرَ فِي إِثْبَاتِ أَنَّ أَوَّلَ مَا صَدَرَ هُوَ الْعَقْلُ

* عَقْلًا وَنَقْلًا كَانَ - تامة - عَقْلٌ ، أمّا الدليل العقلى ، فكثير منه ما أشرنا
 إليه بقولنا إذْ بَدَأَ وَتَقَرَّرَ أَنَّهُ * لَا يُوجِدُ الْوَاحِدُ إِلَّا وَاحِدًا ، * فَذَلِكَ الْوَاحِدُ
 الصّادر عن المصدر الواحد إمّا نَفْسٌ أَوْ عَرَضٌ * أَوْ صُورَةٌ أَوْ التَّهَيُّولِي وَتَوَفَّرَ

ذلك الواحد الصادر * نفساً وهَيْئَةً ، أى عرضاً ، لزم أن يكون بلا جِسْمٍ فَعَمَلٌ ذَلِكَ
 الواحد المفروض أحدهما والتلازم باطل . لأن النفس محتاجة في فعلها إلى الجسم ، والعرض
 محتاج في ذاته فضلاً في فعله إليه . ولو فرض عرضاً نفسانياً كان محتاجاً أيضاً إلى الجسم
 بواسطة النفس ، لأن اسم النفس لما يتعلق تعلقاً تديرياً بالجسم . وبيان التلزم أن
 الصادر الأول يجب أن يكون علةً لجميع مادونه ، فإذا كان نفساً يجب عليته لمتعلقه ،
 وإذا كان عرضاً يجب عليته لموضوعه ، * أَوْ أُخْرِيَيْنِ فَتَتَلَازَمُ بينهما بَطَلٌ ، يعنى
 لو فرض الصادر الأول عنه تعالى صورة أو هيولى ، بطل التلازم بينهما ، وقد ثبت .
 أمّا إذا كان هيولى فلاّته يجب أن يكون لها تقوم بدون الصّورة وتقدّم عليها ، وأمّا إذا
 كان الصّورة فلاّتها يجب أن يكون لها استقلال في سببها للهوى ، مع أنّها محتاجة
 في تشخصها إلى الهوى ، والشئ مالم يتشخص لم يوجد ، * وَهَذِهِ الْأَقْسَامُ
 لَمَّا بَطَلَتْ وكونه جسماً باطل من رأس ، لعدم كونه واحداً حيث أنه مركّب من
 الهوى والصّورة ، ولذا لم نتعرض له . * فَوَحْدَةُ الْأَمْبِدَاءِ عَقْلًا مَفْرَقًا لَهُ وَحْدَةُ
 جَمِيعَةِ افْتَضَّتْ ، لعدم ربط المركّب وباقي الوحدات العددية بتلك الوحدة الحقة
 الحقيقية .

و أما الدليل النقلى فكقوله (ص) : « أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ » ، وكقول
 أمير المؤمنين على - عليه السلام - حين سئل عن العالم العلوى : « صُورٌ عَارِيَةٌ عَنِ الْمَوَادِّ
 خَالِيَةٌ عَنِ الْقُوَّةِ وَالْإِسْتِعْدَادِ ، تَجَلَّى لَهَا فَأَشْرَقَتْ وَطَالَعَهَا فَتَلَأَتْ ، أَلْقَى
 فِي هُوبَتِهَا مِثَالَهُ وَأَظْهَرَ بَيْنَهَا أَفْعَالَهُ » الحديث . وفي حديث الأعرابي وحديث
 كميل في أقسام النفس عن أمير المؤمنين على - عليه السلام - دلالة عليه ايضا .

عُرِّرَ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ الْكَثْرَةِ فِي الْعَالَمِ

مع أن العقل أيضاً واحد ، والواحد لا يصدر عنه لآل الواحد ، * فَتَالْعَقْلُ الْأَوَّلُ
 لَدَى الْمَشَائِي ، وأمّا عند الاشرافى فستعلم كيفية حصول الكثرة ، إن شاء الله ، فهو و

إن كان واحداً لكن فيه كثرة اعتبارية ، فإن له وجوداً ومهية ، ولوجوده إضافة إلى مبدئه ، وبهذا الاعتبار يتصف بالإمكان الذاتى ، وبوجه آخر لما كانت مجرداً ، وكل مجرد عاقل كان له تعقل لذاته وتعقل لمبدئه فحينئذ * **وَجُوبُهُ مُبْدَأٌ عَقْلٌ ثَانٍ جَائِسٍ** ٣ وإمكانه ، أى وجوده باعتبار إضافته إلى مهية مبدئه الفلك الأسمى ، هذا باعتبار الوجه الأول أو عقله لمبدئه مبدئه الثانى ، * **وَعَقْلُهُ لِيذَاتِهِ مَبْدَأٌ لِلْفَلَكَاتِ** ٦ الأسمى ، وهذا باعتبار وجه آخر فلإشارة إلى الوجهين عبرت تارة بالوجوب وتارة بالتعقل على أن وجوبه عين تعقله لمبدئه ، فان تعقل المجرد عين ذاته الوجودية وإن لم يكن عين مهية * **دَانٍ لِدَانٍ** ، أى الوجه الذاتى للمعلول الذاتى ، **وَسَامِكٌ لِسَامِكٍ** ، فإن الوجود المضاف إلى المهية كالظل ، فيناسب صدور الجسم المظلم والوجود المضاف إلى نور الأنوار نور فيناسب صدور العقل الثانى الذى أيضاً نور ، وكذا التعقلان أعنى استشعاره بهاء مبدئه وجماله وجلاله ومعية القيومية به وقربه الذى هو فوق القربان منه جل شأنه ، واستشعاره مهية الإمكانية المظلمة الذات وأنانيته المحتاجة التى هى ليسية صرفة بالذات ، فيحصل من الأول العقل ومن الثانى الفلك كاستشعارك بكمال وبهاء لك فيحصل فى وجهك بشاشة أو احمرار ، واستشعارك بنقص وآفة فيك فيحصل فى وجهك انقباض أو اسوداد . ١٥

* **وَهَلْ كُنَّا يَصْدُرُ مِنْ كُلِّ عَقْلٍ وَعَقْلٍ وَفَلَكَ ، فَيَسْتَوْفَى الْعُقُولُ التَّسْعَةَ الْأَفْلَاكُ** التسعة حتى لعاشير من العقول وصل وهو العقل الفعال المكمل للنفوس الناطقة بحول الله وقوته ، وإليه مفوض كدخداية عالم العناصر باذن الله تعالى عند المشائين كما قلنا : ١٨ * **وَالْقَبِيضُ مِنْهُ فِي الْعُنَاصِرِ حَاصِلٌ ، فَذَلِكَ الْعَاشِرُ بِالْفَقْرِ كَمَا تَقْدَمُ مُعْطَى لِهَيْوَلِيْ عَالِمِ الْعُنْصُرِ * وَبِالْوَجُوبِ لِنَفُوسٍ فِي هَذَا الْعَالَمِ وَصُورٌ ، فَلِلْهَيْوَلِيْ ،** أى هوى عالم العنصر كثرة استبعاد غير متناهية ، لقبول الصور كذلك * **بِحَرَكَاتٍ** ٢١ كذلك الأفلاك السبعة الشداد ، فتلحق لقابل غير متناهي الأنفعال ، وتنظم إلى فاعل غير متناهي التأثير ، فيستمر نزول البركات ، وقد أشرنا به إلى كيفية صدور هذه

الكشورات ، عن العقل العاشر مع محدودية جهاته .

غُرِّرَ فِي رِبْطِ الْحَادِثِ بِالْقَدِيمِ

٣ * وَسَبَبُ الْحَادِثِ كَانَ حَادِثًا * لَوْلَا هُ ، أى لولا حدوث سببه ، بأن كان قديماً طُول الدَّهْرِ - متعلّق بما بعده - كَمَا الْحَادِثُ الْمُسَبَّبُ لَا يَبِثًا هَذَا خَلْفَ . وإذا كان حادثاً فسببه أيضاً حادث وهكذا إلى غير النّهاية ، فيكون حوادث غير متناهية مجتمعة في الوجود مترتبة وهذا هو التسلسل * لِـكَيْفَ مَعَ لَا تَنْتَاهِي السُّسْلَةِ * تَخَلَّفَ ٦ عن السبب القديم مثل المسبب الحادث الأصل ، والحال أنه لا بدّ من انتهاء الممكنات والحوادث طرّاً إلى واجب الوجود تعالى شأنه ، وتخلّف المسبب عن السبب غير جاز ، هذا أصل الشبهة . ٩

وأما دفعها ، فَمَالِحُكُمْاءُ قَائِلَةٌ - ومقول القول هو البيتان بعده - نعى قولنا : * حَرَكَةٌ دَوْرِيَّةٌ فَلِكَيْ تَجَدَّدَتْ * نِسْبَتُهَا وَذَاتُهَا ، أى ذات الحركة قدّ ثَبِتَتْ إِذْ قَالُوا فِي كُلِّ حَرَكَةٍ أَمْرٌ وَاحِدٌ بَسِيطٌ مُسْتَمِرٌّ هُوَ التَّوَسُّطُ بَيْنَ الْمَبْدِئِ وَالْمُنْتَهَى ، ١٢ راسم لأمر ممتدّ هو الحركة بمعنى القطع ، فذلك التوسّط أمر ثابت دائم باعتبار ذاته ، إنّما التجدّد باعتبار نسبه إلى الحدود المفروضة فيما فيه الحركة ، فالحركة من حيث الذات أعنى ذلك الأمر البسيط المحفوظ في تلك الحدود مستندة إلى المبدء الثابت ، وباعتبار نسبه المتجدّدة يسند إليها الحوادث المتجدّدة ، فكلّ قطعة أوحد منها شرط لحدوث حادث وقع في زمان خاصّ مخصّص لحدوثه ، فعلة كلّ حادث مركّب من شيء قديم كالعقل الفعّال بحول الله وقوته ، ومن شيء حادث هو تلك القطعة أو ذلك الحد كما قلنا : * كَمَا يَبِثُ بِتِ قَدِيمٌ بِالزَّمَانِ كَالْعَقْلِ ، أو قديم بالذات وهو الواجب الوجود النّدى ينتهى إليه سلسلة الحاجات ثبوتها ، أى ثبات الحركة ارتببط * كَانَ لِـحَادِثٍ مِنَ الْحَوَادِثِ الْكُونِيَّةِ حُدُودُهَا وَسَطٌ ، وإذا نقل الكلام إلى حدوث كلّ قطعة قطعة ، إذ لا بدّ لكلّ حادث ٢١ من محدث فيعود حديث التخلّف ، يجاب بأنّ الحدوث والتجدّد ذاتيّ للحركة ،

والذاتى لا يعقل، فالجاعل جعل الحركة لا انه جعل الحركة حركة، إذ قد مر أن الجعل
التركيبى فيما بين الشيء وذاته أو ذاتياته باطل .
وقيل أيضاً في ربط الحادث بالقديم غير ذَا .

٣

فنها ما قاله صدر المتألهين - قدس سره - في موضع من الأسفار بناء على ما تممته
من الحركة الجوهرية والتجدد الذاتى فى الطبيعة: « أنه يلزم الإنتهاء إلى 'حادث مهية
أو حقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة أو المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها،
لكنّ الطبايع المنقطعة الوجود التى عدمها فى زمان سابق و حركة سابقة مسبوقه بطبيعة
أخرى حافظة لزمانها، وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان : وجه عقلى عندالله،
وهو علمه الأزلى، وصورة قضائية وليس من العالم ولها وجه كونى قدرى حادث فى خلق
جديد كل يوم » انتهى ، وإلى هذا اشرنا بقولنا: وقد مضى فى مبحث القدم والحدوث
* مآمين الأقبوال لَدَيْنا المُرْتَضَى من التجدد الذاتى للطبيعة .

٦

٩

ومنها جعل المقربات والمصححات الأمور السابقة المعدة التى فى عرض الحادث،
فإن كل متلو معدلتاليه، والتسلسل تعاقبى تجايز عندهم، ويمثلون بحركة الثقل إلى أسفل،
فانه لا ينتهى إلى حد إلا ويصير ذلك الإنتهاء معداً لأن يتحرك منه إلى آخر، والمؤثر
هو الثقل وهو ثابت محفوظ فى جميع الحدود المتغيرة وبغير ذلك . « وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ
هُوَ مُوَلِّئُهَا » .

١٢

١٥

هذا كله عند من لم يقل بانقطاع الفيض ، ويجعل الحدوث والتجدد فى ناحية
المستفيض، فهو فى مندوحة ، وأما من يقول بالانقطاع فى داء عياء لم ينجع فيه دواء
كما لا يخفى .

١٨

غُررٌ فى كَيْفِيَّةِ حُصُولِ التَّكْثِيرِ عَلَى طَرِيقَةِ الإِشْرَاقِيَّينِ

* إذ ذَا ، أى طريق المشائى لَدَيْ الشَّرْقِ ، أى حكاء لهم استيهال لإشراق
النور على قلوبهم بلا وثاقٍ ، كما سيتضح وجهه ان شاء الله .

٢١

* أَسْمَسَ أَسْمًا آخَرَ شَيْخُنَا الْإِشْرَاقِيَّ شَهَابِ الدِّينِ السَّبَّوْرِيَّ - فَدَسَّ سِرَّهُ -
 فِي حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ ، * فِي بَابِ مَصْدَرِيَّةِ الْوَاحِدِ ، لِحَصُولِ التَّكَثُّرِ * طَوْلًا وَعَرْضًا ،
 ٣ أَيْ فِي الْعُقُولِ الْمُرْتَبَةِ وَ الْمُتَكَافِئَةِ وَ أَصْنَافِهَا اَصْغَاهِ تَسْتَبْصِرُ ، وَهَوَانَهُ * مِنْ نِسْبِ
 الْأَنْوَارِ الْقَوَاهِرِ الطَّوَلِيَّةِ ، أَيْ إِشْرَاقَاتِ الْعُقُولِ الْمُرْتَبَةِ وَ مَشَاهِدَاتِهَا * قَدْ وَجِدَتْ
 أَنْوَارَ قَوَاهِرُ ، أَيْ عُقُولَ عَرْضِيَّةٍ مُتَكَافِئَةٍ ، فَعِنْدَ الْإِشْرَاقِيِّ * لَا يَأْخُذُ الْأَفْلَاقُ
 ٦ تَرْتِيبًا - مَفْعُولٌ بِهِ لِلْأَخْذِ ، إِذَا لَمْ يَكُنْ بِمَعْنَى الشَّرُوعِ ، وَإِلَّا فَهُوَ مَفْعُولٌ فِيهِ كَمَقَابِلِهِ -
 إِذَا * قَدْ كَانَتْ فِي التَّرْتِيبِ عَقْلٌ ، أَيْ عَالِمُ الْعَقْلِ أَخِيذًا كَمَا كَانَ فِي طَرِيقَةِ الْمَشَائِئِ
 الْأَفْلَاقِ آخِذَةً فِي التَّرْتِيبِ وَالصَّدُورِ ، عِنْدَ مَا كَانَتْ الْعُقُولُ آخِذَةً فِيهَا ، يَعْنِي بِفِيضٍ مِنْ
 ٩ الْوَاجِبِ تَعَالَى عَقْلٌ ، وَمِنْ ذَلِكَ الْعَقْلِ عَقْلٌ آخَرَ إِلَى مَبْلَغٍ مَحْدُودٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِلَ النُّبُوءَةُ
 إِلَى الْأَجْسَامِ ، * بِأَلْ نُورٌ أَقْرَبُ لِنُورِ النَّوْرِ تَعَالَى ، وَهُوَ الْعَقْلُ الْأَوَّلُ ، * مُفِيضٌ نُورٍ
 ثَانٍ وَثَالِثٍ وَهَكَذَا إِلَى أَنْ يَحْصُلَ عِنْدَ مَحْصُورٍ مِنَ الْقَوَاهِرِ وَالْعُقُولِ ، فَيَقِفُ سِلْسَلَةٌ
 ١٢ الْعُقُولِ الْمُرْتَبَةِ ، كَمَا يَحْصُلُ مِنَ الشَّمْسِ فِي الشَّاهِدِ نُورٌ فِي مَقَابِلِهَا ، وَ مِنْ ذَلِكَ النَّوْرِ
 نُورٌ آخَرَ فِي مَقَابِلِ ذَلِكَ الْمَقَابِلِ إِلَى أَنْ يَصِلَ إِلَى مَا لَا يَحْتَمِلُ مِنْهُ نُورٌ فِي الْمَقَابِلِ ، لَضَعْفِهِ
 الْحَاصِلِ مِنَ الْإِصْطِكَكَاتِ وَالتَّنَزُّلَاتِ .

* وَنُورُ الْأَنْوَارِ تَعَالَى شَأْنُهُ ، شُرُوعٌ فِي بَيَانِ كَثْرَةِ الْجِهَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ الْوَاقِيَةِ لَصُدُورِ
 الْعُقُولِ فِي الطَّبَقَةِ الْمُتَكَافِئَةِ الَّتِي كُلٌّ مِنْهَا مَنْشَأٌ لَوْجُودِ نَوْعٍ طَبِيعِيٍّ فِي هَذَا الْعَالَمِ الطَّبِيعِيِّ بِأَنَّهُ
 تَعَالَى لَهَا ، أَيْ لِكُلِّ مِنَ الْعُقُولِ الْمُرْتَبَةِ مُشَاهِدٌ - بِصِيغَةِ الْمَفْعُولِ - فَيَحْصُلُ مِنْ
 ١٨ شَهُودِ كُلِّ مِنْهَا لِنُورِ الْأَنْوَارِ وَغَيْرِهِ بَوْسُطِ وَغَيْرِهِ عَقْلٌ فِي الطَّبَقَةِ الْمُتَكَافِئَةِ ، كَمَا فِي كُلِّ إِشْرَاقٍ
 بَوْسُطِ وَغَيْرِهِ كَمَا نَذَكَرَهُ بِالتَّفْصِيلِ عَلَى مَا قَلْنَا : * شُرُوقُهُ سُبْحَانَهُ الْعَقْلِيَّ ، أَيْ
 لَيْسَ بِالْحَسِيِّ الْعَرْضِيِّ عَلَيْهِ وَآرِدٌ * كَذَا شُعَاعٌ كُلُّ نُورٍ قَاهِرٍ بَعْدَ نُورِ الْأَنْوَارِ
 ٢١ تَعَالَى ، لَقَدْ عَدَّ عَلَاً * يَتَقَبَّلُ قَاهِرٌ يَكُونُ سَائِلًا ، ثُمَّ كَسَلٌ نُورٌ قَاهِرٌ غَيْرُ النَّوْرِ
 الْأَقْرَبِ إِلَى نُورِ الْأَنْوَارِ يَقْبَلُ الْإِشْرَاقَ * بِالنَّوْاسِطِ مِنْهُ تَعَالَى أَيْضًا ، أَيْ كَمَا يَقْبَلُ

بلا واسطة كما مرّان شروقه إلى آخره، وإذا كان كذلك * فَيَقْبَلُ الْقَاهِرَ الثَّانِي مِنْهُ ،
 ٢ أى من نور الأنوار فَيَضُمَا ، أى فيض الاشراق مرتين ، * مَرْتَبَةً مِنْهُ تَعَالَى بِغَيْرِ
 وَاسِطَةٍ ، * وَمَرَّةً أُخْرَى أَقْرَبَ نُورِ رَابِطَةٍ فِي الْبَيْنِ ، لِيَقْبَلَ إِشْرَاقَهُ تَعَالَى ، ثُمَّ *
 لِثَالِثٍ أَيْ لِقَاهِرِ ثَالِثٍ ، أَرْبَعُ مَرَّاتٍ مِنْ إِشْرَاقِهِ تَعَالَى ، اثْنَانِ مِنْهَا ثِنْتَانِ الصَّاحِبِ ،
 ٦ أى المرّتان ، من الإشراق اللتان قبلهما الثاني من الحقّ تعالى مرة بلا واسطة ومرة بواسطة
 النور الأقرب ، فننعكسان من الثاني على الثالث ، * وَاثْنَانِ أُخْرَيَانِ إِشْرَاقِ نُورِ الْأَنْوَارِ
 عَلَى هَذَا الْقَاهِرِ الثَّالِثِ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ ، وَإِشْرَاقِ مِنْ الْحَقِّ قَبْلَهُ نُورِ أَقْرَبِ بِلَا وَاسِطَةٍ
 يَنْعَكِسُ مِنْهُ عَلَى الثَّالِثِ . ثُمَّ * لِرَابِعِ الْقَوَاهِرِ ثَمَانِي مَرَّاتٍ * أَرْبَعُ ثَالِثٍ
 ٩ - بِالْإِضَافَةِ اللَّامِيَّةِ - ، وَثِنْتَانِ الثَّانِي فَيَنْعَكِسُ تِلْكَ الْأَنْوَارِ السَّتَّةَ السَّائِحَةَ مِنْ نُورِ الْأَنْوَارِ
 عَلَى الْقَاهِرِ الرَّابِعِ * وَأَمَّا الْمَرَّةُ السَّابِعَةُ وَالثَّامِنَةُ مَرَّاتًا نُورَيْنِ ، أَحَدُهُمَا النُّورُ الْقَاهِرُ
 الْأَقْرَبُ ، الَّذِي هُوَ أَوْلَى رَابِطَةٍ وَثَانِيهَا نُورُ الْأَنْوَارِ الَّذِي مَرَّانَ لَهُ إِشْرَاقًا عَلَى كُلِّ
 ١٢ بَغَيْرِ وَاسِطَةٍ .

* وَهَكَذَا سَوَانِحُ الْأَنْوَارِ قَالَ الشَّيْخُ الْإِشْرَاقِ فِي حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ : «فَالنُّورُ
 الْحَاصِلُ فِي النُّورِ الْمَجْرَدِ مِنْ نُورِ الْأَنْوَارِ هُوَ الَّذِي نَخَصَّصَهُ بِاسْمِ النُّورِ السَّائِحِ» . وَقَالَ
 ١٥ الْعَلَّامَةُ فِي شَرْحِهَا : «لَكِنَّهُ لَا يَبْقَى بِهَذَا الْإِصْطِلَاحِ ، لِأَنَّهُ قَدْ يَسْتَعْمَلُهُ فِي إِشْرَاقَاتِ الْأَنْوَارِ
 الْمَجْرَدَةِ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ» . * تَضَاعَفَتْ لِمَسْبُوعٍ مِكْثَارٍ يَعْبُزُ الْقُوَى الْبَشْرِيَّةَ عَنِ
 الْإِحْاطَةِ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْقَاهِرَ الْخَامِسَ يَقْبَلُ مِنَ النُّورِ السَّائِحِ سِتَّةَ عَشْرَةَ مَرَّةً ، ثَمَانِ مَرَّاتٍ
 ١٨ تَنْعَكِسُ عَلَيْهِ مِنَ الرَّابِعِ وَارْبَعٍ مِنَ الثَّالِثِ وَمَرَّتَانِ مِنَ الثَّانِي وَمَرَّةً مِنَ النُّورِ الْأَقْرَبِ وَمَرَّةً مِنَ
 نُورِ الْأَنْوَارِ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ وَهَكَذَا . ثُمَّ * عَالِيهِ ، أَيْ عَلَى تَضَاعُفِ الْأَنْوَارِ السَّائِحَةِ مِنْ نُورِ
 الْأَنْوَارِ وَمَشَاهِدَاتِهَا لَهُ تَعَالَى ، قِيسٌ بِوَسْطٍ وَغَيْرِهِ - مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِنَا : * شُهُودُ
 ٢١ كُلِّ وَشُرُوقُ نُورِهِ ، أَيْ مَشَاهِدَةُ كُلِّ سَافِلٍ مِنَ الْأَنْوَارِ الْقَاهِرَةِ عَالِيهَا ، وَإِشْرَاقُ كُلِّ
 عَالٍ مِنْهَا عَلَى سَافِلِهَا ، وَهَذَا الْإِشْرَاقُ وَإِنْ مَرَّ فِي قَوْلِنَا : «كَذَا شِعَاعٌ» إِلَى آخِرِهِ ، لِأَنَّ
 الْمَقْصُودَ التَّفْصِيلَ بِالتَّوَسُّطِ وَغَيْرِهِ ، وَإِنَّمَا كَانَ كُلُّ سَافِلٍ حَتَّى النُّورِ الْأَبْعَدِ الْأَسْفَلَ

يشاهد العالی حتّى نور الأنوار، وكلّ عال حتّى نور الأنوار يشرق شعاعه على السافل حتّى الأبعد الأسفل .

- ٢ * إذْ لَاحِجَابَ مِنَ الْمَادَّةِ وَلَوْ احْتَقَبَهَا مِنَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَغَيْرِهِمَا فِي الْمُقَارِفَاتِ،
ولا يحجب بعضها بعضاً * وَإِنَّمَا اخْتَصَّ الْحِجَابُ الْمُقَارِفَاتِ لِلْمَادَّةِ وَلَوْ احْتَقَبَهَا ،
* فَكَانَ فِي كُلِّ مِنَ الْقَوَاهِرِ جَمِيعُ الصُّوَرِ، أَيْ الْهَيْئَاتِ التَّوْرِيَّةِ الَّتِي فِي كُلِّ لَكِنٍ فِيهَا
٦ فوقه بنحو أعلى وفيها دونه بنحو أضعف ، وكان * كُلُّ مِّنَ الْكُلِّ أَيْ مَنْزِلَةٌ كُلِّ
من كلّ أن يكون كمَجَلَى الْآخِرِ، فهي كالمرائي المتعاكسات .

هذا إشارة إلى مقال ارسطاطاليس : «والأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء

- ٩ لأنّها في الضوء الأعلى ، ولذلك كان كل واحد منها يرى الأشياء كلها في ذات صاحبه ،
فصار لذلك كلها في كلها ، والكلّ في الواحد والواحد منها هو الكلّ ، والتور التذي
يسنح عليها، لانهاية له» هذا كلامه .

- ١٢ غَرَّرَ فِي تَمَايُزِ الْأَشِعَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَتَكَثُّرِهَا فِي الْمَحَلِّ
الْعَقْلِيِّ وَشُعُورِهِ بِهَا بِخِلَافِ الْحِسِّيَّةِ فِي الْحِسِيِّ

* ما امتازت إلا بتمايز العليل * أشعة حسية ، وقعت على محلّ حسّي

- ١٥ كاشعة سُجّ في حائط، إذ لا يمكن تمايزها إلا بالترج * لا يشعُرُ ذلك المحلّ الميّت
ازد ياداً في الأشعة ، إذ ليس يحسّ * لكنّ ليس كذلك إذ لبعض دون
بعض فيه ، أي في المحلّ ، فأي يقع الظلّ عن بعضها مع بقاء بعض ، ولو كان
١٨ الواقع من أحدهما عين الواقع من الآخر ، لما كان كذلك . * أمّا أشعة لذي
حياته أي لذي الحياة من المحلّ ، حال كونه * ليس يغيب ذاته عن ذاته
* ولا لذي يحصل فيه من اعداد الأشعة العقلية ستراً ، أي يكون عالماً بذاته وبما
٢١ يحصل في ذاته ، * فهو ، أي المحلّ العقليّ بهما أي بالأشعة العقلية إذ أتريد

شِعْرًا، فيحصل من هذه الاشعة أمثالها ، واعتبر بإشراق العقل على النفس و صبرورتها
مثله في التجرد ومشاهدة المجردات .

غُرَّرَ فِي فِذَلِكَ مَا ذُكِرَ

٢

وهي كيفية صدور الطبقة العرضية من الطولية وغير ذلك . * فَكَانَ - تامة -
مِنْ كُلِّ مِشْرَاقَاتٍ ذَكَرْتُ * عَقْلٌ كَمَا كَانَ عَقْلٌ مِنَ الْمَشَاهِدَاتِ -
٦ التلام الاستغراق - * فَرْدًا وَبِالْجِهَاتِ ، أى مع الجهات فَرْدًا وَمَثْنِي - حالان من
الجهات - * كَالْقَهْرِ وَالْحُبِّ وَفَقْرٍ وَغِنَى ، أمثلة للجهات ، يعنى يحصل من كل
إشراق أو مشاهدة فردا عقل ، ومنها مركبين عقل ، ومن الإشراق مع القهر شيء ، ومنه
٩ مع الحب شيء ، ومنه معها جميعاً شيء ، وهكذا . * إِذْ كُلُّ سَافِلٍ لَهُ ذُلٌّ وَوُدٌّ ،
بالنسبة * لِكُلِّ عَمَلٍ ذَا ، العالى غِنَى مِنَ السَّافِلِ وَقَهْرًا لَهُ يُعَدُّ * فَجَاءَتْ
القَوَاهِرُ والعقول فِسْمَيْنِ مِنْ - بيان للقسمين - * أنوارِ أعلين ، وهي الطبقة
١٢ الطولية بِتَرْتِيبٍ زُكِينٍ ، أى مع ترتيب على ومعلولى بينها غير حاصل منها شيء من
الأجسام ، لشدة نوريتها وقربها من الوحدة الحقيقية ، وقلّة الجهة الظلمانية فيها ، * وَمَنْ
القواهر اللات أرباب الطلسمات بدت وهي * طَبَقَةٌ عَرَضِيَّةٌ تَكَافَأَتْ ، أى
١٥ لاتقدم ولاتأخر بالعلية بينها ، إنتها هي علل الأجسام ، وهي قسام : * مِنْهَا القواهر التي
صدرت مِنْ جِهَاتِ هِيَ الْمَشَاهِدَاتِ ، * وَبَعْضُهَا القواهر التي حصلت مِنْ
جِهَاتِ هِيَ إِشْرَاقَاتٍ .

١٨ وَلَمَّا كَانَ * نُورُ الشُّهُودِ كُلِّ نُورٍ شَارِقَةٍ * يَسْمُو ، أى الجهات التي هي
المشاهدات يعلو على الجهات التي هي الإشراقات . ولما كان عالم المثال أشرف من العالم
الحسى ، لأن ذلك كله حياة وشعور ، لتجرده عن المادّة بخلاف هذا ، فَمِنْهُ ، أى
٢١ من نور الشهود العقول والأرباب التي بازاء المثل المعلقة * وَعَالَمُ الْحَيْسِ إِلَى
الثاني ، أى العقول والأرباب التي حصلت من الإشراقات نُمِي * وَإِنْ لِأَعْلِينَ ،

أى إلى القواهر الطولية انتمى، كما زعمه المشائون فليكنزيم * عليّة النجسم لجسم،
لأنّ بين علمها حينئذٍ ترتباً علياً ومعلولياً، فلا بدّ أن يكون بين أجسام الأفلاك التي هي
معاليها ترتب أيضاً، لوجوب التطابق وانتمى التلازم، لأنّ الجسم والجسماني لا
يؤثر إلاّ بالوضع، والوضع بالنسبة إلى المعدوم لا يتصور.

وأيضاً إن لاعلين انتسب عالم الحسّ فيلزم * كقولهم، أى ككون جسم
كالفلك الحاوى من كُله وجه أشرفاً من جسم آخر معلوله كالمحوى * والحال
ان فلكك الشمس من الفلك الذي يحرف ويحيط به وهو فلك المريخ، وإن كان
* أصغر، وأما الشمس التي فيه فهو ذو شرف * فإِنَّه الطلسم ليسهري،
وهو بالفهولة اسم أعظم أنوار الطبقة العرضية، وإذا كان صاحبه أعظم الأنوار فالشمس
نفسه، ويقال له «هورخش» بالفزلية أعظم الطلسمات، وإن الشمس * سلطان كُله
كوكب منير، وما ازداد على الكواكب بمجرد المقدار والقرب بل الشدة، فإن ما
يتراى من الكواكب أكبر من الشمس بما لا يتقايس ولا يفعل النهار، ونسبته إلى العالم
الكبير نسبة القلب إلى البدن، فكما أنّ به حياة البدن كذلك بالشمس حياة هذا العالم.
وأيضاً كيف ينسب عالم الحسّ إلى القواهر الأعلى، * وتيسر في العقل
الثاني من الجهات ما * يفي بثامين، أى بصدور فلك ثامن كثير أنجما،
أى من حيث الأنجم، لأنها أكثر من قطرات البحار، فالأجسام كلها مستندة إلى العقول
العرضية، والطبقة المتكافئة.

غرر في تطابق عالم الحسّ وعالم العقل
* فكلّ هذى النسب الوضعية والهيئات الحسية الواقعة في عالم الطبيعة،
* أطلال يلكك النسب الثورية والهيئات المنوية * وصنم لزينة وكمال جمّا
زبرجما فهو * كان لنور ربّه أنموذ جمّا * كهذه الألوان العجيبة التي في
رياش الطاووس، * بل كُله ما يقع من الهيئات الأنيفة في العالم المحسوس،

* وَالنُّورُ الْقَاهِرُ فِي صِنْمِهِ الْغَاسِقِ حُكْمُهُ مِنَ الْقَهْرِ وَالْحَبِّ وَنَحْوَهُمَا ، انْتَسَحَبَ
 * فَغَاسِقٌ عَلَيْهِ قَهْرٌ قَدْ غَلَبَ ، اذْرَبَتْهُ قَدْ غَلَبَ ، اذْرَبَتْهُ قَدْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْقَهْرُ ، * أَمَّا رَأَيْتَ أَنَّ
 ٢ شَمْسًا وَقَمَرَ * نُورُهُمَا نُورَ النُّجُومِ قَدْ بَهَرَ ، * وَغَاسِقٌ غَلَبَ عَلَيْهِ حُبٌّ
 وَمَا ، أَيْ غَاسِقٌ ذُو مَعَةٍ ، أَيْ مَعَ الْحَبِّ ، وَالْمَعْنَى أَنَّ غَاسِقًا يَصْبِحُهُ ذَلٌّ * كَزُهْرَةٍ ، فَإِنَّهَا
 كَوَكَبِ الْعَشَقِ وَالْمَحَبَّةِ وَالْأَمْهَاتِ الْأَرْبَعَةِ الَّتِي يَصْحَبُهَا الذُّلُّ وَالانْقِيَادُ لِلْآبَاءِ السَّبْعَةِ .

٦ غُرَّرٌ فِي أَنَّ الْأَفَاعِيلَ الْمُتَقَنَّةَ فِي هَذَا الْعَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوْعِ
 * وَكُلُّ فِعْلٍ ذِي نَمَا مِنْ - تَبْعِيضِيَّةٍ - جِسْمٍ * لَدَيْهِمْ ، أَيْ لَدَى
 الْأَشْرَاقِيِّينَ مِنْ صَاحِبِ الطَّلِسْمِ ، وَقَدْ بَيَّنَّهُ الشَّيْخُ الْإِشْرَاقِيُّ فِي الْمَطَارِحَاتِ ، وَقَدْ
 ٩ زُيِّفَ احْتِجَاجُهُ فِي مَبْحَثِ مِثْلِ الْأَسْفَارِ وَكَذَا لَدَيْهِمْ * دُهْنُ السَّرَاجِ - مَفْعُولٌ مُقَدَّمٌ -
 رَبُّهُ يُجَنِّدُ لَهُ ، وَهُوَ * شِكْلًا صِنُوبَرِيًّا اعْطَى الْمَشْعَلَةَ . وَكَذَا * بِالرَّبِّ ،
 أَيْ بِالْهَامِ رَبِّ النَّوْعِ لِلنَّحْلِ الْمُسَدَّسَاتِ ، وَكَذَا بِالْهَامِ لِلْعِنَاكِبِ الْمُثَلَّثَاتِ

١٢ غُرَّرٌ فِي تَحْقِيقِ مَهِيَّةِ الْمُثَلِّ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ

بَعْدَ الْفِرَاغِ عَنْ إِنْشَائِهَا

* وَعِنْدَنَا الْمِثَالُ الْأَفْلَاطُونِيَّ ، إِنَّمَا سُمِّيَتْ تِلْكَ الْعُقُولُ الْمُتَكَافِئَةُ مِثْلًا ،
 ١٥ لِكُونِهَا أَمْثَالًا لَهَا دُونِهَا وَمِثَالَاتٍ وَأَيَّاتٍ لَهَا فَوْقَهَا ، لِأَنَّهَا صُورُ أَسْمَائِهِ تَعَالَى وَحِكَايَاتُ
 صِفَاتِهِ ، أَوْ لِكُونِهَا أَمْثَالًا لِلْإِشْرَاقَاتِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي فِي سِلْسِلَةِ الْقَوَاهِرِ الْأَعْلِيِّينَ ، إِذْ قَدْ عَلِمْتَ
 أَنَّ إِشْرَاقَ الْعَقْلِ يَحْصُلُ مِنْهُ مِثْلُهُ ، كَمَا أَنَّ إِشْرَاقَ الْعَقْلِ يَجْعَلُ النَّفْسَ مِثْلَهُ . وَإِنَّمَا نَسَبَتْ
 ١٨ إِلَى أَفْلَاطُونَ ، لِأَنَّ أَفْلَاطُونَ وَاسْتَادَهُ سَقْرَاطُ كَانَ يُفْرِطَانُ فِي هَذَا الرَّأْيِ كَمَا فِي الشُّفَا ،
 * لِكُلِّ نَوْعٍ لَهُ فِرْدٌ فِي هَذَا الْعَالَمِ وَفِرْدُهُ الْعَقْلَانِيَّ أَيْ الْمَجْرَدُ الْمَوْجُودُ فِي عَالَمِ
 الْإِبْدَاعِ غَيْرِ دَاثِرٍ ، كَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ عِلْمُ الْحَقِّ تَعَالَى عِنْدَهُمْ وَصُورُ قَضَائِيَّةٍ عِنْدَنَا ، فَلَا تَرُدُّ وَلَا
 ٢١ تَبْدَلُ ، * كُنْ كَمَا لَيْسَ فِي الطَّلِسْمِ أَعْنَى الْأَفْرَادِ الطَّبِيعِيَّةِ مِنْ نَوْعِهِ أَوْ شَخْصِهِ الْمُنْحَصِرِ فِيهِ

في العالم الطبيعي كالسما والسماءى، وزعه، أى فرقه ذلك العقل، فهو * من جهة واحدة
 بنحو أعلى جمعه، أى كل زينة وكمال فى الطلسم بنحو التشتت وبنحو التعاقب
 والسيلان، فهو فى صاحبه بنحو الوحدة والبساطة . * والسر فى أن الوجود البسيط،
 ٧ مشتمل على جميع وجودات مادونه بدون انشلام فى وحدته و بساطته سوغ أخذ
 مفهومات متخالفة، وجواز انتزاعها * من الوجود الأحدى الذات، أى
 الوجود البسيط كما مضى * كالنفس الناطقة فى الذات، أى فى مرتبة ذاتها قواها
 الباطنة والظاهرة حاوية * بوحدته فى قوة، أى بجهة واحدة بسيطة فى قوة، و
 هي، أى هذه القوة هيبة، أى ذات النفس، لأمر ينضم إليها، فهي بذاتها البسيطة
 مستحق لحمل عاقل ومتوهم ومتخيّل وحساس، كل على مراتبها، وذلك لأن الكل
 ٩ تفيض منها على البدن، فالقوى الظاهرة والباطنة فى هذه النشأة عشرة وفى النشأة المثالية
 أيضا عشرة لتتطابق العوالم، لكن لسعة عالم الفوق تضرب العشرة فى مثلها، فى سمعه ينطوى
 ١٢ كل العشرة، وفى بصره أيضا ينطوى كلها، وهكذا فى كل واحد من العشرة . وفى النشأة
 العقلية أيضا توجد العشرة، وتضرب تلك المائة فيها تصير ألفا، فدرك واحد هو النفس
 فى مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كل القوى الألفية، ومنتزع منه مفاهيمها ومسمى
 ١٥ لاسماها بنحو أعلى .

* ليتدن واحد - اللام صلة وقاية - كما بها، أى بالنفس وقاية وتدبير
 استكمالى كذلك، * ليكل ناسوت هي افراد طبيعية لنوعه له، أى للمثال الأفلاطونى
 ١٨ عينية وتدبير إكمالى، وتحريك غير تحركى، فكان جملة أفراد النوع كبدن له، * فلدنى
 أى الأفراد الناسوتية لنوعه من الممخروط، أى من نور المثال الأفلاطونى الذى فى
 التمثيل كمخروط مثل القاعيدة نظرا إلى التشتت والتمدد فيها، * وذالك، أى المثال
 ٢١ بذاته بمنزلة نقطة رأس ذلك المخروط، نظرا إلى الوحدة والبساطة تكون تلك النقطة
 ليكل من كمالات الأفراد الناسوتية من نوعه وأجدة من الوجدان، فى التمثيل هو
 كنقطة سيالة، ترسم سيلانها خطا مستقيما، والخط مثلثا قائم الزاوية، والمثلث مخروطا،

بأن تحرك على أحد ضلعيه حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة وداراً بالضلع الثاني على محيط الدائرة، فتلك النقطة السبالة كأنها فعالة لذلك المخروط، ولكن بالتجاني عن مقامها وبالحركة، والمفارق لا يجوز عليه التجاني ولا الحركة. ٣

* وَذَلِكَ، أى المثال النورى هو الأصلُ وذِي، أى الأصنام والطلسمات فُرُوعٌ، * وَذَلِكَ، أى المثال هو الكُلِّيُّ أى وَسِيعٌ، يعنى إذا سمعت منهم أن يقولوا ربّ النوع كلى، فلأنتفهم منه ما يستعمل فى المفاهيم، بل المراد بالكلىة السعة الوجودية والإحاطة بالأفراد النَّاسُوتِيَّة كما يقولون الفلك الكلى، ويريدون به المحيط، إذ معلوم أنه أيضا فرد مثل كل واحد من أصنامه، والكلى نفس الطبيعة المحمولة عليه وعليها، * وَذَلِكَ هو المِثْلُ لهذه، أى متفق معها فى المهية، ولوازمها، كما قال به صدر المتألهين - قدس سره - بناء على جواز كون بعض أفراد حقيقة واحدة مادياً، وبعضها مجرداً، لأصالة الوجود وتشكيكه وجواز الحركة الجوهرية، لأمُجَرَّدُ المِثَالِ المناسب لها بوجه، وان اختلافاً مهية، كما يفهم من بعض كلمات الشيخ الإشراقى، على ما نسبه إليه صدر المتألهين - قدس سره - وظننى أن الشيخ أيضاً لا يكتفى بمجرد المثالية والآنموذجية والمقصود من بعض عباراته الموهمة التنزيه عما هو من خصايص عالم المادة.

وأيضاً مما تمسكك به فى حكمة الاشراق قاعدة إمكان الأشرف فى وجود هذه الأنواع النورية المجردة، والمشهور أن شرط إجراء القاعدة أن يكون الأشرف والأخس من نوع واحد، حتى يلزم من إمكان الأخس إمكان الأشرف، فلو كانا من نوعين، لجاز أن يقال: عدم صدور الأشرف قبل الأخس لعلّه لا امتناع مهية، لكنّه - قدس سره - لم يعبأ بهذا الشرط فى إلهيات الأسفار، وكان الشيخ الإشراقى أيضاً، لا يقول بهذا الشرط، حيث يستدل كما سنذكر بوجود النور المدبر على وجود النور القاهر، والنفس والعقل متخالفان نوعاً، إلا أن يقال باختلافهما بالنقص والكمال كما هو الحق، * وَحِينَئِذٍ اخْتَلَفَا بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ لا بالمهية.

عُرِّرَ فِي ذِكْرِ تَأْوِيلَاتِ الْقَوْمِ لِلْمَثَلِ الْأَفَلَاطُونِيَّةِ

- * وَبَعْضُهُمْ وهو المعلم الثاني في كتاب الجمع بين الرايين وأتباعه، يُحَرِّفُونَ
 ٣ النِّكَلِمَةَ ، * فَأَوْلُوا المثل بالصُّورِ الْمُتَرَسِّمَةِ * فِي ذَاتِ بَارِيهَا، فإن أفلاطون
 وسقراط وغيرهما قالوا الكل نوع فرد مجرد غير دائر، والصورة العلمية الإلهية من كل
 نوع مجردة لا يتغير. ولما قالوا إنها قائمة بذاتها والصورة العلمية قائمة بذات الله تعالى قلنا:
 ٦ وَذَا أَيِّ قِيَامِهَا بذات باريها - عز اسمه - قيامها * بِذَاتِهَا المأثور عن الأفلاطونيين، لِأَنَّهُ
 - جل شأنه - تَمَامُهَا ، لِأَنَّ عِلْمَهُ الإجمالي الكمال الذي هو عين ذاته كمال هذا العلم
 التفصيلي، ولولوحظ مسيبتها عنه تعالى كما يقال: إنها عنه تعالى، والفاعل فيها هو الغاية،
 ٩ فالسبب الغائي هو السبب التام، وإذا كان هو تعالى تمامها وكمالها بحيث أن ما هو فيها
 لم هو، وشيئة الشيء بتامه وكاله لا ينقصه، فقيامها بباطني ذاتها أشد من قيامها بذاتها.
 * قِيلَ والقائل هو السيد المحقق الداماد - قدس سره - الْمِثَالُ صُورُ أَفْرَادِ
 ١٢ نَوْعِهِ الَّتِي فِي النِّهْيُولِيِّ لَكِنْ * بِمَا هِيَ تُصَافُ لِلْمَسَادِي الْأُولَى ، لا من حيث
 نسبتها إلى أنفسها، ولا من حيث نسبة بعضها إلى بعض، لأن هاتين النسبتين مثار الكثرة
 بخلاف النسبة الأولى، * حَيْثُ زَمَانِيَّاتُهَا، أي زمانيات صور الأفراد الهولانية
 ١٥ وَالزَّمِنَةُ «مِثْلُ مَكَانِيَّاتِهَا، وَالْأَمَكِينَةُ» كَمَا لَانَ وَالنَّقْطَةُ - لف ونشر مرتب - فِي
 الدَّهْرِ جُمْعٌ، تأكيد للزمانيات وما بعدها، فهي من هذه الجهة واحدة باقية مجردة،
 أي مسلوب عنها أحكام المادة، * فَالشَّيْءُ فِيهِ، أي في الدهر مع هَيُولَاهُ الْأُولَى
 ١٨ وَالثَّانِيَةِ اجْتِمَاعٌ، أي يرتفع التعاقب والغيبة من البين .
 * وَقِيلَ: المثل عالم المِثَالِ، يعني المثل المعلقة التي هي بإزاء الأشخاص مع
 أن الأفلاطونيين قائلون بالمثل التورية والمثل المعلقة معا، وَعَلَى * مَهِيَّةٍ مُطْلَقَةٍ
 ٢١ قَدْ حُمِلًا، والحامل هو الشيخ الرئيس لما صرح القائلون بالمثل بكونها جواهر مجردة
 أبدية، قلنا حكاية عنه: * فَفِي الْعُقُولِ والأذهان ذَاتُهَا تُجَرَّدُ، حيث تحذف

عنها المادة ولو احقها * حتّى بالإطلاقِ فلا تقيّدُ و* تحفظ أبدأ مع تعاقب الأفراد ، أى فى صنفها ، * وجوهرٌ للحمّل الإتحادى ، أى الجوهر الجنسى يحمل عليها ، ولا دخل لهذه التأويلات بمرامهم .

أما الأول مع كونه خلاف الظاهر ، فلأن إرجاع الصور المرتسمة إلى المثل وتأويلها أولى وأحق من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها كما لا يخفى على المنصف .

وأما الثانى فلأن أخذ الأفراد المادية منسوبة إلى المبادئ متدلّية بها يصحح كونها قاعدة مخروط نورها وإشراقها الفعلى ، وبعبارة أخرى: هى بهذا النظر مقام وحدتها فى الكثرة ، لا مقام الكثرة فى الوحدة .

وأما الثالث فظاهر البطلان .

وأما الرابع مع كونه خلاف الظاهر أيضا ، فلأن المهية المطلقة كلّى طبيعى ، والمثال النورى موجود شخصى ، وتجردّها بتجريد المجرد وتعرية المعرى وليس واقعياً وثباتها ووحدتها ليسا بالعدد ، وجوهريتها ليست عينية ، بل ذهنية .

غُررٌ فى قاعِدةِ إمكانيّ الأشرف

والتعبير بالإمكان الأشرف فى حكمة الإشراق وشرحها والأسفار وقبسات السيد

- قدس سره - مع كمال فصاحته ليس على ما ينبغي ، إذ الإمكان لا يوصف بالأشرف والأخس ، إلا أن يكون مرادهم بالإمكان هو الممكن . وهذه قاعدة شريفة عظيمة الجدوى ، ومن فوائدها إثبات أرباب الأنواع ، وقد استنبطها الشيخ الإشراقى من كلام المعلم الأول ، وقد أشرنا إلى دليلها المذكور فى الكتب المذكورة بقولنا :

* المُمكِنُ الأَخْسُ إذ - توقيتى - تحقّقاً * فالمُمكِنُ الأشرفُ

وجب أن يكون فيه ، أى فى التحقّق سبباً على الممكن الأخص ، وإلا فلا يخلو إما أن لا يصدر أصلاً عن المبدء لا بواسطة ، ولا بلا واسطة ، وإما أن يصدر بواسطة الأخص ، وإما أن يصدر مع الأخص ، وكلّها باطلة ، كما أشرنا بقولنا : * لأنّه لولاه ، أى

لولا صدوره سابقا على الأخصس إن لم يفرض عنه تعالى أصلا ، * فجهته تفضلُ
 حَقًّا ، أى على الحقّ تعالى يفتضى حتى يصدر عنها ، لأنّ المفروض ان ذلك الأشرف
 ٢ ممكن ، فإذا لم يصدر عن الواجب تعالى أصلا ، فعلوم ان جهته المصدرية في الواجب
 تعالى تبنى بذلك الأخصس ، ولاتفى بذلك الأشرف وهو محال .

* و إن أخصس فإخس من الواجب تعالى قبيل الأشرفِ قبلية بالذات *
 ٦ عدل الأقوى عند ذاب الأضعف ، وهو أيضا محال ، * وإن كان الممكن الأخصس
 مع الأشرف في الصدور كعلو على علة واحدة * فتوآحد جمآ مصدر الكثير ،
 وقد علم استحالته ، واذا بطات التوالى ثبت أنه يوجد الممكن الأشرف عنه تعالى ثم
 ٩ الأخصس فالأخصس .

ثم قولنا : « والنور الإسفهمهبد ، أى النفس إذ يبهرهن * عآيه ، أى
 على وجوده فالقاهر ، أى العقل أيضا كآين من الكون المطلق ، أى موجود ، إشارة
 ١٢ إلى فرع الشيخ الإشراقى على هذه القاعدة بقوله : « والأنوار المجردة المدبرة في الإنسان
 برهنا على وجودها ، والنور القاهر أشرف من المدبر وأبعد عن علايق الظلمات ، وهو
 ممكن ، فيجب أن يكون وجوده أولا » .

وقال العلامة في الشرح : « وممكن لأن الجوهر المجرد ممكن ، وإلا لما وجدت
 ١٥ النفس المجردة لكتها وجدت ، وإمكان المجرد الأخصس وهو النفس دليل على إمكان
 المجرد الأشرف ، وهو العقل » انتهى . وهذا دليل على أن اختلاف النفس والعقل
 ١٨ بالنقص والكمال لا بالتنوع كما مرّ .

و أيضا كلما صحّ على الفرد ، صحّ على الطبيعة من حيث هي ، وكلما امتنع
 على الطبيعة ، امتنع على أفرادها ، ولما صحّ الإمكان على النفس ، صحّ على طبيعة
 ٢١ الجوهر المجرد مطلقا .

والحمد لله على إجماله وجلاله ، والصلاة على محمد وآله .

حواشی و تعلیقات

سبزواری

هیدجی

آملی

بالمعنى الاخص ٣/١٧

العلم الاعلى كما يسمّى بالفلسفة الاولى وحكمة ما قبل الطبيعة وحكمة ما بعد الطبيعة، كذلك يسمّى بالعلم الإلهى بالمعنى الأعمّ . ووجه التسمية بالاولى أن موضوعه وهو الوجود المطلق متقدّم على كلّ الأمور، كيف والوجود الحقيقى متقدّم على المهية بالأحقية، وبالْحَقِيقَةُ آيَةُ مَهِيَّةٍ كَانَتْ وَبِالْثَانِيَةِ تَقَدَّمَهُ بِالطَّبَعِ وَبِالْثَالِثَةِ تَاخَّرَهُ بِالْوَضْعِ فِي التَّعْلِيمِ وَالتَّعَلُّمِ وَبِالرَّابِعِ كَوْنُهُ أَعْمٌ، لِأَنَّ مَوْضُوعَهُ الْمَوْجُودَ الْمُرْسَلُ الْغَيْرَ الْمَقْيَدَ بِمُخْصِصِيَّةٍ، بِخِلَافِ الْإِلَهِيَّاتِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصَصِ، إِذَا الْمَوْضُوعُ فِيهَا يُعْتَبَرُ فِيهِ خُصُوصِيَّةُ الْوُجُوبِ الذَّاتِي. (سبزواری ١٠٧)

في الالهيات بالمعنى اخص ٣/١٧

أى المسّات بالرّبوبيّات و باثولوجيا في لغة يونان . وهى أجلّ ما فى العلوم الإلهية كما ان مباحث النفس أشرف ما فى الطبيعيات . (هيدجى ٢٣٤)

في الإلهيات بالمعنى الإخصّ ٣/١٧

الإلهى بالمعنى الأخصّ هو العلم المسمّى بالرّبوبيّ، لأنّ موضوعه ذات الواجب تعالى وصفاته وأفعاله، وهو من أجلّ العلوم وأشرفها، لأنّ شرافة كلّ علم إنّما هى بشرافة موضوعه، فإذا كان موضوع العلم اشرف كان هو اشرف، وليت شعرى فهل فيما يبحث عنه شيء اشرف من ذات الله سبحانه وصفاته وأسمائه وأفعاله، فاعمرى ليس فى العلوم علم هو أشرف منه فهو الأشرف بقول مطلق . ووجه تسميته بالعلم الإلهى او الرّبوبيّ واضح . وانّما سُمّي بالإلهى بالمعنى الأخصّ لكون العلم الأعلى وهو الذى يبحث عن الوجود مطلقا وعن الموجود من حيث هو موجود الذى هو أيضا يرجع إلى الوجود أيضا إلهياً لكن بالمعنى الأعمّ . ووجه تسميته بالإلهى لأنّ البحث عن احوال الوجود من حيث هو وجود أعمّ من الواجب والممكن يرجع إلى البحث عن البارى عزّ اسمه وأفعاله، لأنّ وجود الواجب ليس إلا هو نفسه، ووجود الممكن ليس إلا آثاره وأفعاله، فالبحث عن الوجود المطلق بحث

عنه سبحانه وعن آثاره وافعاله . إننا سمى بالمعنى الأعمّ لاعميّة موضوعه عن موضوع الإلهى بالمعنى الأخصّ ، لكون موضوعه هو الوجود المرسل المطلق الغير المقيّد بخصوصيّة أصلا . وموضوع الإلهى الأخصّ هو الوجود الواجبي - جلّت آلائه - فالبحث عن الإلهى الأخصّ قسم من أبحاث الإلهى الأعمّ لكون موضوعه قسماً من موضوعه كما هو مشاهد معلوم . (آملی ٤٢٢/١)

وفيه فرائد ٤/١٧

الأولى^١ في ذاته تعالى ، والثانية في صفاته ، والثالثة في افعاله تعالى (هيدجى ٢٣٤)

بهر برهانه ٣/١٨

«البهر» بمعنى القهر والغلبة يقال : «بهر القمر» و«قمرٌ باهر» إذا غلب ضوئه ضوء النجوم . والمراد بـ«بهر برهانه» هو غلبة آياته سبحانه بحيث لا يرى معه في الوجود شيء ، بل يصير حال السائل كمثل ما قاله سيّد العارفين صلوات الله عليه : « ما رايت شيئا إلا وقد رايت الله قبله ومعه» . وما قاله سلاله التوحيد وصفوته ، ابو عبد الله الحسين صلوات الله عليه : «الهي تعرفت في كل شيء فما جهلك شيء» ولعلّ قول الجامى :

مجموعه كَوْن را بدستور سبق	كرديم تصفح ورقا بعد ورق
حقاكه نديديم و نخوانديم دراو	جزذات حق وشوون ذاتيه حق

يلمح إلى ذلك المقام . (آملی ٤٢٢/١)

وامّا إثبات صفاته ٥/١٨

بقوله : «وقس عليه كلّما ليس امتنع» هنا أى في هذه الفرر المنعقد لإثبات الذات فاستطردى ، وهو في اللّغة مصدر «استطرد الفارس من قرنه» إذا نفر من بين يديه يوهمه انهزامه عنه ، ثمّ عطف عليه على غرّة وهو ضرب من المكيدة ، وفي الاصطلاح الانتقال من معنّى الى معنّى اخر متّصل به لم يقصد بذكر الاوّل التّوصّل الى الثّانى . (هيدجى ٢٣٥)

وامّا إثبات صفاته هنا استطردى ٥/١٨

لما عرفت من أنّ محلّ البحث عن الصّفات هو الفريدة الثانية فذكرها في الفريدة الالئ يكون استطرادا . ولما كان صفاته الثبوتية تعالیٰ اكتمها يرجع إلى وجوب وجوده التذیٰ يرجع إلى وجوده تعالیٰ فيكون مرجع البحث عن ذاته إلى البحث عن صفاته و بالعكس ، فلاغروفي ذاك الاستطراد . (آملیٰ ۱/ ۴۲۲)

ولما كان مطلب ما الشارحة ۵/۱۸

المراد بمطلب «ما» الشارحة هو «پاسخ پرسش اول» كما مرّ شرح القول فيه ، وهو أول السّؤال عن الشئ ، وهو عبارة عن شرح مفهوم اللفظ وسؤال عن مفهومه ، فالسّؤال عن الله سبحانه بما الشارحة بمعنى السّؤال عن تفسير مفهوم لفظه وعمّا هو مسمّى بذلك الاسم وهو مقدّم على السّؤال عن هل البسيطة ، لأنّ معنى شرح اللفظ مقدّم على معرفة وجود مسمّاه ، فالسّؤال عن الشئ بما الشارحة هو السّؤال عن مفهوم اللفظ كما إذا سئل عن مفهوم الماء من لا يعرف معناه في لغة العرب ، وإذا عرف معنى الماء ومفهومه يسئل عن وجوده التذیٰ هو السّؤال عن هل البسيطة فطلب «ما» الشارحة مقدّم على مطلب «هل» البسيطة كما انّ مطلب «هل» البسيطة مقدّم على مطلب «ما» الحقيقة . (آملیٰ ۱/ ۴۲۳)

ذاته ۷/۱۸

مبتداء خبره «موجود» والجملة صلة للموصول و«الحقّ» خبره . (هیدجی ۲۳۵)

كالظرف والمجرور ۷/۱۸

قد ذكرنا من كلّ طرفین طرفا واحدا ، ای كالظرف والجارّ والمجرور ، وكالمجرور والجارّ ، إذ هذا يقال في كليهما إلا انّ في الثاني أشهر . (سبزواری ۱۰۷)

قولهم بذاته ولذاته كالظرف والمجرور ۷/۱۸

ای كالظرف والمظروف والجارّ والمجرور ، حيث انّ كلّ واحد من الظرف والمظروف والجارّ والمجرور إذا افترقا اجتماعا ، بمعنى انّه إذا ذكر الظرف فقط يكون المراد الظرف والمظروف وإذا ذكر المظروف فقط يكون المراد به ايضاً المظروف مع ظرفه ، وإذا

ذكر كلمة الجارّ وحدها يكون المراد منها الجارّ مع مجروره، وإذا ذكر المجرور وحده يكون المراد منه المجرور مع جاره، وإذا اجتمعا افتراقاً بمعنى أنّه إذا ذكر كلمة الظرف والمظروف والجارّ والمجرور يكون المراد من الظرف أو الجارّ هو الظرف وحده والجارّ وحده ومن المظروف والمجرور هو المظروف وحده والمجرور وحده. وكلمة «بذاته» و «لذاته» ايضاً كذلك بمعنى أنّه إذا ذكر بذاته وحده يكون المراد منه بذاته ولذاته معاً، وإذا ذكر لذاته وحده يكون المراد لذاته وبذاته معاً، وإذا ذكر معاً يكون المراد من بذاته هو بذاته وحده ومن لذاته هو لذاته وحده كما ان الفقير والمسكين ايضاً كذلك. (آملی ۱/۲۴۴)

فالمراد بالأول نفي الحيثية التقييدية ۸/۱۸

لأنّ الواجب لذاته عبارة عن الوجود إذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عما سواه وجب له الوجود واستحقّ بحمل موجود عليه بخلاف الماهية فما لم يلاحظ معها جهة أخرى غير ذاته من انضمام الوجود إليها وتقييدها به لم يحمل موجود عليها ولم ينتزع مفهومه عنها، وكذا الوجود الخاص الممكن لم يحكم بأنّه موجود إلا بعد ملاحظة مرجّحه وجاعله فيقال، الإنسان من حيث انصافه بالوجود بأن تكون الحيثية جزءاً للموضوع، وكذا يقال وجود الإنسان من حيث ارتباطه إلى جاعله و حصول مرجّحه موجود بأن تكون الحيثية خارجة عن الموضوع وتعليلاً للحكم، وقد مضى منّا نقلاً عن المصنّف في مبحث الماهية بيان أنواع الحيثيات. (هيدجى ۲۳۵)

فالمراد بالأول نفي الحيثية التقييدية ۸/۱۸

أى بـ «فا» التفرّيع إشارة إلى أنّ بذاته ولذاته لما ذكر في المقام معاً يكون المراد من «بذاته» هو معناه وحده ومن «لذاته» ايضاً هو معناه وحده ولكلّ من بذاته ولذاته في قولهم: «الواجب تعالى ما ذاته بذاته لذاته» معنيان: فأول معني «بذاته» هو سلب الحيثية التقييدية عنه تعالى عند اطلاق الموجود عليه بخلاف، المهيات الإمكانية حيث أنّها تستحقّ لحمل الوجود عليها لكن لا مطلقاً بل من حيث كونها موجودة على نحو تكون الحيثية

تقییدیه مکثرة للموضوع (آملی ۴۲۴)

کما فی واسطة الوجود ۱۰/۱۸

قد مرّ تحقیق ذلك فی مبحث الماهیة عند بیان اعتباراتها بقوله فی الکلی الطبیعی: «وشخصه واسطة العروض له» وإن اردت الاطلاع التام علی أقسام الواسطة فی العروض وعلی تحقیق عروض التحقق بتوسط الوجود للماهیة فارجع إلی شرح منظومته فی المنطق عند تحقیقه وجود الکلی الطبیعی فی الخارج . (هیدجی ۲۳۵)

و بالآخر نفی الواسطة فی الثبوت ۱۱/۱۸

قد تطلق الواسطة فی الثبوت فی مقابل الواسطة فی الإثبات ، وقد تُطلق فی مقابل الواسطة فی العروض ، والثانی هو المراد هیئها (سبزواری ۱۰۷)

فی واسطة وجود الحق ۱۱/۱۸

حیث انّ وجوده تعالی علته لتحقق الوجودات الخاصة الإمكانیة ، فوجودیة الوجودات الخاصة لیست باعتبار ضمّ شیء إلیها كما فی المهیات ، بل هی موجودة بالذات لکنها فی موجودیة بالجعل البسیط أی جعل الوجود تحتاج إلی العلة ، فالها الواسطة فی الثبوت وإن لم یکن لها الواسطة فی العروض . (آملی ۴۲۶/۱)

والواسطة فی العروض ۱۲/۱۸

بعبارة أخرى أن یكون لحق العارض للشیء بتوسط لحوقه لها كالسرعة والشدة التلاحقتین للجسم بواسطة الحركة والبلاض ، والواسطة فی الثبوت أن یكون العارض معلولا لها لالذات الشیء كعروض الشكل للجسم بواسطة التناهی ، لأنّ التناهی واسطة فی ثبوت الشكل للجسم لالعروضه . (هیدجی ۲۳۶)

ولکن بالعرض ۱۳/۱۸

أی یكون لذلك الشیء صحّة السلب عن ذی الواسطة ، والواسطة نفسها متصفة به فی

الحقيقة و اتصاف ذى الواسطة به من باب الوصف بحال المتعلق ، فوساطة الوجود الخاص لتحقق مهيتته من هذا القبيل لأنه متحقق بالحقيقة وهى مسلوبة التحقق فى ذاتها . (سبزوارى ١٠٧)

كوساطة حركة السفينة ١٣/١٨

والمناسب أن يقول كوساطة السفينة ، لأنّ الواسطة فى العروض أن يكون لحقوق العارض للشيء بتوسط لحوقه لها، ويؤيده قوله فى الحاشية : « والواسطة نفسها متصفة به فى الحقيقة » . (هيدجى ٢٣٦)

وثانيهما ان لا يكون كالشمس الواسطة لها ١٥/١٨

عدم كون الشمس متصفاً بالحرارة مبنى على قول القدماء وهيئة البطلميوس من كون العلويات خارجة عن عالم العناصر وانها لاحارة ولا باردة وقد ثبت فى هذه الأعصار خلافه، وما ذكرناه فى الحاشية السابقة من وساطة التعجب لعروض الضحك للإنسان من هذا القبيل لما عرفت من أنّ التعجب ليس معروضا للضحك كما لا يخفى . (آملى ٤٢٧/١)

قوله لان الروى ١٧/١٨

اعتذار من قوله : « العلى صفاته » وعدم أن يقول : « علت صفاته » . (هيدجى ٢٣٦)

والمراد به حقيقة الوجود ١٩/١٨

اعلم ، انّ الطرق إلى الله تعالى وصفاته كثيرة ، والنذى اختاره المصنّف من النظر فى أصل الوجود هو أحسنها وأسلمها وأغناها عن ملاحظة الأغيار ، وهو طريق الصديقين الذين استشهدوا بالحقّ عليه وعلى كل شيء فيشاهدون جميع الموجودات فى الحضرة الإلهية ويعرفونها فى أسمائه « وإنّ من شىء إلا عندنا خزائنه » وقوله : « أو لم يكف ببربك أنّه على كل شىء شهيد » إشارة إلى هذه الطريقة كما فى قوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الافاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحق » إشارة الى طريقة طائفة من المتفكرين .

فإن قلت : كيف يكون في قصر النظر الى حقيقة الوجود استشهاد به تعالى ومن الوجود ماهو متعلق بالغير محتاج احتياجاً ذاتياً .

قلت : للسّخية التي في مراتب الوجود وأنه واحد وحدة حقه والوجود المتعلق عين الربط وليس شيئاً على حياله على أن هذا يكنى أول الامر في مقام إثبات الواجب وإثبات المراتب في مقام فعله وفيأصيته كإثبات علمه وقدرته وسائر صفاته . (هيدجی ۲۳۶)

كان واجبا ۱/۱۹

وكيف لا يكون واجبا والحقيقة المرسله من الوجود يمتنع عليها العدم ، والحقيقة التي يمتنع عليها العدم واجب الوجود . أما الصغرى فلأن الشيء لا يقبل مقابله لأن المقابل يجب أن يجتمع مع المقبول والوجود طرد العدم والعدم رفع الوجود، نعم المهية تقبل الوجود أو العدم، ألا ترى أن البياض لا يقبل التلاياض ولا السواد بل الموضوع يقبلها . ومن هيئتها قالوا بوجود الهيولى الباقية في الأحوال إذ الاتصال لا يقبل الانفصال الذي يقابله مثلا والجسم يقبله فحدانا إلى القول بالهيولى ، وأما الكبرى فظاهر . (سبزواری ۱۰۸)

ومع الامكان بمعنى الفقر والتعلق بالغير ۱/۱۹

اعلم ، الإمكان في الوجودات الممكنة بمعنى مغاير مع معنى الإمكان في المهيئات ، إذ إمكان المهية بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم عنها أو تساوى نسبة الوجود والعدم إليها باعتبار نفس ذاتها الذي هو عدم اقتضاؤها في مرتبة ذاتها لشيء منهما ، وإمكان الوجود بمعنى الفقر والتعلق بالغير لا بمعنى كونه شيئاً له الفقر إلى الغير بحيث يكون هوشيناً والفقر الطارى عليه شيئاً آخر ، بل بمعنى كونه عين الفقر والتعلق بالغير بحيث يكون إضافته إلى الفقر بيانية ، وهذا إنشاء من كونه عين الربط بلغير لا ذات ثبت له الربط بالغير . (آملی ۴۲۷/۱)

على سبيل الخلف ۵/۱۹

أى دليل الخلف ، وهو الذي يبين فيه المطلوب من جهة كذب نقيضه ، ويقال لمقابله الدليل المستقيم قد سبق تفسيرهما في كتاب المنطق . (هيدجی ۲۳۷)

والعدم والمهيبة حالهما معلومة ٦/١٩

يعنى أن الشيء إما وجود وإما عدم وإما مهية ، والوجود الحقيقي لاثاني له من سنخ الوجود حتى يتعلّق به إذلا ميمز في صرف الشيء، والشيء بنفسه لايتثنى ولا يتكرّر والعدم نبي محض وباطل صرف، والمهية نفسها لاموجوده ولا معدومة فلا تصلح للقابلية النفس الأمرية فكيف للتعلّق الصدورى من حقيقة الوجود بها ، فهذا الدليل الهادى لنا من الوجود إلى الوجوب كما يرشدنا إلى ثبوته يرشدنا إلى توحيده، آلا انا بصدد إثبات الذات أوّلا لا الصّفات . (سبزوارى ١٠٨)

والاول اوثق ٨/١٩

أما أنه أوثق وأخصر، فلأننا حيث لم نتمسك باستلزام الدور والتسلسل بل بلزوم الخلف لا يتطرق المنوع التى في إبطال التسلسل بالتطبيق والتضايق والحشيات وغيرها ولا يطول البيان، فحيث لم نتمسك بالمرتبة من الوجود لا يطول البيان بإثبات التشكيك في الوجود ولا يتطرق القدح والنقض والإبرام والإحكام، وأما أنه أشرف فلأننا تمسكنا بحقيقة الوجود التى هي خير محض ومعدن كل شرافة ومنبع كل إنافاة بخلاف الثانى، إذ مرتبة من الوجود مركبة من الوجدان والفقدان فلم يبلغ في الشرف إلى الأول . (سبزوارى ١٠٨)

اوثق واشرف ٨/١٩

قال صدر المتألهين : «أسد البراهين وأشرفها أن لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود بلا احتياج إلى إبطال الدور والتسلسل .» (هيدجى ٢٣٧)

وقس عليه ٨/١٩

فيه أن جريان الدليل المذكور على سبيل الخلف أو الاستقامة في الصّفات الكمالية غير واضح، ولعلّ مراده أن الصّفات كالوجود في استلزامها الواجب ولو على طريقة المعلم الثانى . (هيدجى ٢٣٧)

والاول اوثق واشرف واخصر ۸/۱۹

أمّا انّه أوثق، فلعدم الحاجة في تقريره إلى دعوى بطلان الدّور وانتمسلسل حتّى يحتاج إلى النّظر في الأوّل من حيث أنّه بديهىّ أو نظرى محتاج في بطلانه إلى إقامة البرهان على بطلانه، وفي الثّانى إلى إقامة البرهان على بطلانه بالبراهين العشرة المذكورة في محلّه و بيان سدّ ثغور براهينه ودفع الشكوك الواردة عليه. ومنه يظهر انّه أخصر لعدم الحاجة في تقريره إلى إطالة البيان، وانّ مسافة البرهان كلّها كانت أقصر كان البرهان أسدّ لقلة ما يرد عليه من الاعتراض لأجل قلّة المقدمات.

و أمّا انّه اشرف فلأنّ البرهان فيه نفس المدعى.

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید ازوی رخ متاب

بخلاف الدليل الثّانى، حيث انّ طريق إثبات المدعى فيه من ناحية إمكان الوجود فيكون برهاناً إنياً، والأوّل أعنى إثبات الواجب بنفسه طريقة الصّديقين وهو مفاد قوله تعالى: «شهد الله أنّه لا اله الا هو»، «أولم يكف بربك أنّه على كلّ شىء شهيد»، والثّانى طريقة الالهيّين. (آملی ۱/۴۲۹)

ای ممکن بالإمكان العام ۹/۱۹

أى سلب الضّرورة عن جانب العدم مع إثبات الضّرورة في جانب الوجود.

(آملی ۱/۴۲۹)

ليس امتنع ۹/۱۹

أى على الكون حذف بقريّة الثّانى. (سبزواری ۱۰۹)

تخصّص استعداد ۹/۱۹

أى بدون تخصّص استعداد بتجسّم وتقدر، فالبياض يعرض الموجود بشرط أن يتخصّص بالتجسّم بل بالمزاج والامتزاج، والشكل مثلاً يعرض الموجود بشرط أن يتخصّص بالتقدر، بخلاف العلم مثلاً فإنّه يعرض الموجود من غير أن يصير طبيعياً أو رياضياً بل

التجسم والتكتم مانعان من العلم، فالعلم ونحوه كمال للواجب تعالى والبياض ونحوه ليس كماله . (سبزواری ١٠٩)

وانما عبرنا عن الصفات الكمالية بذلك ١٤/١٩

أى بأنه ليس يمتنع عروضه ولا يستلزم عروضه للوجود تقييد الوجود بشيء يستعد بتقييده لأن يصير معروضاً، فإن من الأعراض ما يعرض الوجود كذلك كالعالم مثلاً فإن عروضه للوجود غير متوقف على أن يصير الوجود جسماً أو شيئاً آخر مما يتضيق به، بل الموجود من حيث هو موجود لا من حيث أنه جسم أو شيء آخر يكون معروضاً للعلم، ولذلك يسرى العلم سريان الوجود ويتبع الوجود اتباع اللازم ملزومه . بل لو سئلت الحقّ فالعلم بالدقة هو الوجود وإنما التغير بينهما بالمفهوم . ومن الأعراض ما يعرض الوجود بعد ان صار جسماً كالبياض مثلاً فإنه يعرض الموجود بما هو جسم لا بما هو موجود ، والصفات الكمالية عبارة عن الأول دون الاخير . (آملی ٤٣٠/١)

فيلزم تكثّر الواجب ١٦/١٩

واحد من تلك الكثرات واجب الوجود ، وواحد منها الواجب بالذات ، وثالث القدرة الواجبة بالذات وهكذا على ما هو طريقة الأشاعرة من القول بالقدماء الثمانية . (آملی ٤٣٠/١)

ثم ارجعن ووحدنها ١٧/١٩

وحاصله أن هذه الصفات مع الذات متحدة مصداقاً، وإنها التغير بحسب المفهوم كدائبات تفصيله . (آملی ٤٣٠)

بل المتألهين ٢٥/١٩

أى المتوغلين في العلم الإلهي فوالثناء للمبالغة . (هيدجى ٢٣٧)

الناظر في الجسم بما هو واقع في التغير ٢١/١٩

اعلم ، ان الجسم من حيث هو جسم لا يبحث عنه في علم من العلوم ، ومن حيث أنه

موجود أو ممکن یبحث عنه فی الفلسفة الأولى ، ومن حیث أنه یتغیّر یبحث عنه فی العلم الطبیعی ، لكنّ القدماء جعلوا موضوع الطبیعیّ الجسم من حیث أنه یتحرّک ویسکن . ولما كانت الحركة تدریجیّة وكان فی العلم الطبیعیّ یبحث عن أحوال الجسم من حیث أنه یتحوّل عن حال إلى حال آخر دفعة ایضاً وكان القید المذكور فی عبارة القدماء لایشمه غیره الشیخ الرئیس وقال : «انّ موضوع العلم الطبیعیّ هو الجسم من حیث أنه یتغیّر سواء كان تدریجیّاً كالحركة أو دفعیّاً كالانقلاب والكون الفسادی . (آملی ۱/ ۴۳۰)

لابدّ لها من محرّك ۲۳/۱۹

فإنّ الحركة لكونها حادثة لابدّ لها من فاعل ، ولكونها صفة وجودیّة لابدّ لها من قابل ، ولا یكونان إلا متغایرین لاستحالة كون الشیء فاعلاً وقابلاً ، فالمتحرّك لا یتحرّك عن نفسه . (هیدجی ۲۳۷)

بانّ الحركة لابدّ لها من محرّك ۲۳/۱۹

إذا الحركة محتاجة إلى أمورستة ، منها هو المحرّك كما قال المصنّف فی الطبیعیات :
دعت مقولةً وعلّتين الوقت ثمّ المتقابلین
والمراد بـ«المقولة» ما فیہ الحركة وبـ«العلّتين» المحرّك والمتحرّك وهما الفاعل والقابل وبـ«الوقت» الزّمان وبـ«المتقابلین» المبدء والمنتهی (آملی ۱/ ۴۳۱)

والمحرّك لامحالة ینتهی إلى محرّك غیر محرّك ۱/۲۰

وذلك بعد اعتبار لزوم مغایرة المحرّك والمتحرّك ولو بالاعتبار ، والدلیل علی لزومها امور : الأوّل ، انّ المحرّك إمّا هیولی كما فی الحركة الجوهریّة والحركة الكمیة وإمّا الجسم كما فی الحركة فی الأین أو فی الوضع أو فی الكیف علی ما سیأتی تفصیله ، فلو كان المحرّك نفس المتحرّك لزم ان یشکل کلّ متحرّكاً ویكون حرّكها إلى جهة مخصوصة ویكون فی حال السكون أيضاً متحرّكاً . الثانی ، إنّ التّحرّك من مقولة الفعل والتحرّك من مقولة الانفعال فلو كان الشیء الواحد باعتبار واحد محرّكاً ومتحرّكاً لزم ای يكون الواحد

داخلاً تحت جنسين عالين و مندرجاً تحت مقولتين متباينتين ، وهو محال . الثالث ، انه يلزم على الاتحاد اتحاد الفاعل والقابل من جهة واحدة وهو محال . الرابع ، إن الفاعل المعطى للشيء يجب أن يكون واجداً له والقابل المستفيد له يجب ان يكون فاقداً له ، فلو كان الفاعل والقابل شيئاً واحداً لزم أن يكون واجداً وفاقداً معا وهو محال . (أملى ١/٤٣٢)

بأنها ليست طبيعية بل نفسانية ٢/٢٠

الدليل عليه في المشهور أن الطبيعة إذا كانت طالبة لوضع ليست هاربة عنه مثل أن طبيعة الحجر طالبة للكون في السفل فليست هاربة عنه أصلاً ، وطبيعة النار طالبة للمحيط وليست نافرة عنه دائماً ، والفلك إذا طلب وضعاً ووصل إليه تركه .
إن قيل : الحجر أيضاً يطلب كلاً من الأكوان الوسطية في مسافة حركته ، ويهرب عنه بعد الوصول .

قلنا : الطلب في الفلك عين الهرب وبالعكس ، وفي الطبايع ليس كذلك ، فالحركة الفلكية التي هي الهرب عن نقطة المشرق مثلاً عين الطلب لها والتوجه إليها .
وعندى أدلة أخرى على كون حركة الفلك نفسانية إرادية :

الاول ، ان الحياة تفيض على هذه المركبات الكيانية عن الافلاك باذن الله تعالى ومعطى الكمال ليس فاقداً له ، ولهذا رخص في الشرايع أن ترفع الأيدي إليها في الدعوات .
والثاني ، ان العناصر إذا تفاعلت وانكسرت صورة كيميائياتها قربت إلى عالم الوحدة والعدل وتشبهت بالأفلاك في الوحدة والبساطة والعدل ، وحصلت فيها كيفية واحدة بسيطة متوسطة هي المزاج ، وكلما توغلت في المتوسط والاعتدال توقرت عليها الحياة ، فإن المتوسط بين الأضداد كالحالي عنها فإذا كان المتوسط بين الأضداد الشبيه بالحالي حياً وإذا نفس فكيف لا يكون الحالي عنها المشبه به حياً نفس ، وإليه أشير في حديث على (ع) في الغرر والدرر : « وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة ، إن زكيتها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر أو ابل علهما ، وان اعتدل مزاجها وفارق الأضداد فقد شارك السبع الشداد » .
والثالث ، هو الحجّة المستنبطة من كتاب الله تعالى قال الله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دُخان » أطلق تعالى عليه الدخان والتأويل وليس فيه خلاف الظاهر والله تعالى

یعلم انه الروح البخاری الدخانی للإنسان الكبير كالروح البخاری للإنسان الصغیر بمقتضى تطابق العالمین، ومقابلة الكتابین. والروح البخاری فی الإنسان الصغیر مطیة القوى المدركة والمحركة ومهبط الحیوة الحیوانیة وآثارها من الحس والحركة ولو وقعت سدة فی مجراه لم یتم الحس ولا الحركة وجعل الله تعالى قسطا من هذا الروح فی تجاويف الدماغ مرأی للصور الباطنة من جمیع المحسوسات الخمسة الّتی فی الخیال من السموات والأرض وما فیهنّ وما ینهنّ، ومظاهر للمعانی الجزئیة ومجالی لتركیبات القوة المتصرفة ونعم ما قیل :

چون دی درگیل دمّ آدم کند وز کف دودی همه عالم کند

والحیّ هو الدّراك الفعّال وفيه المدركات والمحركات والمدركات. كما انّ فی النفس المنطبعة السّماویة جمیع الصور الفایضة علی العالم العنصریّ، وكما انّ ذلك مهبط القوی والصور، كذلك السّماء منزل الملائكة وفيه البيت المعمور بذكر الله وعبادته. فنحن بتأيید الله تعالى لا نتجاوز عن ظاهر القرآن بحمل الدخان علی صورته، وكذا فی تطبیقات مواضعه الأخری علی الباطن، وان لا یسعه میزان المتفلسف وما یقول العارفون الشّامخ المقام انّ فی الإنسان شیئا كالمملك وشیئا كالفلك وغير ذلك، فهذا الروح البخاری فیة شیء كالفلك فی مجلویة الحیوة وتوابعها. فالسّماء دخان لكن لا دخان العناصر لأنّه مركّب ناقص وهی سقف محفوظ وسبع شداد. « فاستقیم كما أمرت ».

والرّابع الدلیل النّقلی كدعوات الاستهلال وغيرهما. (سبزواری ۱۰۹)

بل نفسانیة ۲/۲۰

والمباشر للحركات نفس فاعلة بالإرادة فلها فی فعلها غاية. (هیدجی ۲۳۷)

بانّھا لیست طبیعیة ۲/۲۰

أما انّ حركة الأفلاك لیست طبیعیة لأنّ حرکتها وضعیة وهی لا تكون طبیعیة لأنّ فی الحركة الطبیعیة لا بدّ من أن یكون المهروب عنه فی الحركة غیر المتوجه إلیه والمغايره بینهما تنحقت فی الحركة المستقیمة حیث أنّ الحجر بطبعه یتحرك من العلو إلی

السفل، ويكون العلو في حركته مهروبا عنه والسفل متوجّه إليه. وأمّا في الحركة الوضعيّة فالمهروب عنه بعينه هو المتوجّه إليه فلا يعقل أن يكون الحركة الوضعيّة طبيعيّة. وأمّا أنّها ليست قسريّة فلوجهين: أحدهما أنّ الحركة القسريّة إنّها تتحقّق في موضع يمكن أن يكون فيه الطبيعيّة لأنّها عبارة عن خلاف ما تقتضيه الطبيعيّة وإذا لم تكن الطبيعيّة فلم تكن القسريّة. وثانيها عدم تصرف قاسر في الفلكيّات على ما ثبت في موضعه. فإذا ثبت أنّ حركة الأفلاك لا تكون طبيعيّة ولا قسريّة فتكون إرادبة لاجمالة. (أملى ٤٣٢/١)

اذلا وقع له عندها ٣/٢٠

على ما وجد كثيرا في كلامهم من أنّ العالى لا يريد السافل ولا يلتفت إليه .
(هيدجى ٢٣٨)

ولابعضها لبعض ٣/٢٠

أى ولا الغاية بعضها لبعض وإلا لتشابهت الحركات . (هيدجى ٢٣٨)

لبراتها عنها ٣/٢٠

فإنّ الشهوة لجلب الملايم والغضب لدفع المزاحم، ومن الشهوة ماهى لاستبقاء النوع، وكلّ هذه لا يجوز على الفلك إذلا يتحلل منه شيء حتى يحتاج إلى بدل ما يتحلل، و نوع كلّ فلك وفلكيّ منحصر في شخصه فلا يحتاج إلى الاستبقاء بتعاقب الأشخاص .
(سبزوارى ١١١)

والإلم ينته ٤/٢٠

وأيضاً كانت حركتها مستقيمة والسلازم باطل . (سبزوارى ١١١)

لأنّ مناط الحاجة ...

ولأنّ حدوث العالم إن كان بمعنى مسبوقة وجوده بالعدم الزماني المحقق كان ما فرض عالما بعض العالم وكان منافيا لحديث « كان الله ولم يكن معه شيء ». وإن كان بمعنى مسبوقة بالعدم السابق في الزمان الموهوم كما قال الأشاعرة : « ان منشأ انتزاعه بقاء الواجب تعالى ». فبقاؤه ليس تمدديا مقداريا حتى ينتزع منه الزمان. اللهم إلا أن يراد به

الحدوث التجردی وهو يؤول إلى طریق الحركة الجوهریة . (سبزواری ۱۱۱)

لابدّ لها من مخرج فاعلیّ ۶/۲۰

وهو إما واجب أو منته إليه ، وذلك لأنّه لا یعقل أن يكون الفاعل في إخراجها من القوّة إلى الفعل جسمانياً ، لأنّ تأثيرهما في شيء آخر لابدّ من أن يكون بتوسط الوضع ولا وضع للنفس لكونها مجردة ، ولأنّ النفس أقوى تجورها وأشرف وجوداً من الجسم والقوى الجسمانيّة ، فلا یعقل أن يؤثر الأخصّ في الأشرف . ولأنّ الجسم والجسمانيّ من حيث هما كذلك فاقدان للعقل ولا یعقل إعطائهما العقل للنفس ، ضرورة أن معطى الكمال يجب أن لا يكون فاقداً له ، فالجسم أو الجسمانيّ لا یعقل أن يكون مخرجاً للنفس عن مرتبة القوّة إلى الفعل والنقص إلى الكمال ، فالفاعل في إخراجها يجب أن يكون أمراً غير جسمانيّ وهو إما واجب أو ما ينتهي إليه دفعاً للدور والتسلسل . (آسلی ۱/۴۳۴)

وكذا لابدّ لها من مخرج غائيّ ۶/۲۰

قال المصنّف - قدّس سرّه - في حاشيته على الاسفار ما لفظه :

بيانه الإجماليّ ان كلّ حركة طلب إرادياً كان ذاك الطلب كما في الحركات النفسانيّة أو كان لغير إرادة وشعور، تركيبيّ كما في الحركة الطبيعيّة وإن لم يخلو كلّ موجود عن شعور بسيط كما قال الله تعالى : « إن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » وقد قرء يفقهون بالياء أيضا . وإذا كانت الحركة طلباً فلا بدّ من مطلوب ، وكلّ مطلوب ينتهي إلى منتهى الطلبات وهو الواجب تعالى الذي هو غاية الميول والحركات والأشواق والرغبات كما في الأسماء الحسنی : « يا من لا مقصد إلا إليه ، يا من لا يرغب إلا إليه ، يا من لا حول ولا قوّة إلا به ، يا من لا يعبد إلا آياه » وفي القرآن المجید : « ما دابة إلا هو آخذ بناصيتها ولكلّ وجهة هو موليها » .

وبيانه التفصیليّ ، انّ الحركات في البسائط والمركبات من الأجسام طلبات لباب - الأبواب الذي هو الإنسان وتقرّبات إليه ، والإنسان بعضه طالب التخلّق بخلق بعض آخر حتّى ينتهي إلى التخلّق بأخلاق الله تعالى ، مثلاً يتخزّك الإنسان ليكون عالماً أديباً ، وإذا

كان يسعى أن يصبر فقها، وإذا صار يشاق أن يغدو متكلمًا ، وإذا غدا يجهد أن يكون حكيمًا إلهيًّا عالمًا عقليًا مضاهيًا للعالم العيني، وإذا بلغ إلى هذا المقام الذى هو عزيز المنال يبتغى أن يكون مثاليًّا عارفًا ربانيًّا متصرفًا ، ذا الرياستين، فأزأ بالحسينين، متخلِّقًا باخلاق الله - جلّ جلاله - علمًا وعملاً . وبالجملة إذا كان الإنسان رفيع الهمّة لا يقنع بما نال حتى آل إلى ما آل ، فلا بدّ أن يكون هنا موجودًا تامًّا بل فوق التمام حتى توجه الكلى إلى جنبه، وشمروا الأذيال للوفود على فناء بابه، وبذلوا الجهد بغية لا اقترابه . ولذا لا يتسلّى الطالب المذكور إلا بالإتصاف بصفات مرجعه ومآبه وفى الحديث القدسى : «يا بن آدم خلقتُ الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي» انتهى . (آملى ١/٤٣٥)

وأما من فى طريق حدوث العالم ٩/٢٠

وتقرير دليلهم على ما قالوا هكذا:

الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالأجسام كلّها حادثة، وكلّ حادث مفترق إلى محدث، فمحدثها غير جسم ولا جسمانيّ وهو البارى تعالى دفعاً للدور التسلسل . أمّا صغرى القياس الأوّل أعنى قولهم : «الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون» فلأنّ كلّ جسم لا بدّ له من مكان ضرورة، وحينئذ فإمّا أن يكون لا بثا فيه فهو الساكن أو منتقلا عنه وهو المتحرك إذ لا واسطة بينهما بالضرورة، وأمّا أنها حادثان فلأنّهما مسبوقان بالغير، ولا شىء من القديم بمسبوق بالغير، وأمّا أنها مسبوقان بالغير فلأنّ الحركة عبارة عن حصول الأوّل فى المكان الثّانى فيكون مسبوقا بالحصول فى المكان الأوّل بالضرورة ، والسكون عبارة عن الحصول الثّانى فى المكان الأوّل فيكون مسبوقا بالحصول الأوّل فيه بالضرورة، وأمّا كبراه أعنى ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فلأنّه لو لم يكن حادثا لكان قديما، وحينئذ فإمّا يكون معه فى القدم شىء من تلك الحوادث التلازمقه أولا يكون، فإن كان لزم اجتماع القدم والحدوث معا فى شىء واحد وهو محال، وإن لم يكن لزم انفكاك الحوادث التى علم بالضرورة امتناع انفكاكها.

هذا ما قيل في تقرير هذا البرهان وقد أورد عليه بوجوه :

الأول ، ان تماميته متوقف على ثبوت انحصار العالم بالأجسام و هو غير ثابت لإمكان وجود المعجرات المعبر عنها بعالم الجبروت .

الثاني ، المنع عن حدوث الحركة والسكون بمعنى أن يكون للحركة بدو ، لإمكان ان تكون على سبيل الاستمرار ، وان كان كل جزء منها مسبوqa بالعدم الغير المجامع معه في الوجود إلا انها كذاكك أي على سبيل وجودها التدريجي التجديدي لم يكن انقطاع لها على ما يقوله الحكماء في حركات الأفلاك ، ومثل هذه الحركة الحادثة بحدوث كل جزء منها الغير العارض عليها الانقطاع ازلا وابدا لا يستدعي محملا حادثا لإمكان تحققها في محل قديم كما لا يخفى .

الثالث ، المنع عن كايمة الكبرى أعنى : « كلها لا يخلو عن الحوادث فهو حادث » وذلك لإمكان وجود قديم لا يخلو عن الحوادث على سبيل التعاقب بمعنى كونه في كل آن محملا لحدوث وإن لم يبق الحادث فيه بعد آن حدوثه كمرات ينعكس فيها صور غير متناهية على سبيل التعاقب ، فهي في كل آن لا يخلو عن صورة وإن لم تكن في آنين محملا لصورة واحدة بل كل صورة من تلك الصور المرتسمة فيها آنى بمعنى انها لا تبقى في الآن التالي لأن حدوثها بل تنعدم عند زوال آن حدوثها ، ولا اشكال في ان هذه المرات لا يخلو عن الحوادث ولا يستلزم عدم خلتوها عنها حدوثها لإمكان كونها على سبيل الدوام كذلك .

الرابع ، ان هذا الاستدلال يتم على تقدير دخول الحدوث في الافتقار إلى العلة إما تماما أو شرطا وهو محال ، لأنه لو كان كذلك لجاز بقاء العالم لوجاز على صانعه العدم لزوال ما هو دخيل في الافتقار إلى العلة في حال البقاء وهو بديهى البطلان ضرورى الاستحالة لا يفتقوه به جاهل فضلا عن العاقل ، بل العالم على حالة - كه « انگر نازى كند از هم فروريزند قالبها » وهذا ما أشار اليه المصنف - قدس سره - في المتن بقوله : « لأن مناط الحاجة إلى العلة ... » (آملی ۱/ ۴۳۷)

الخامس ، ما أفاده في الحاشية بقوله : « ولان حدوث العالم إن كان ... »

من المتكلمين ١٠/٢٠

حيث قالوا إنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالأجسام كلّها حادثة ، وكلّ حادث مفتقر الى محدث ، فحادثها غير جسم ولا جسمانى وهو البارى - جلّ ذكره - دفعاً للدور والتسلسل . وفيه منع انحصار الموجودات فى الأجسام وأحوالها ، ومنع كلىة الكبرى انّ كلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولزوم القول بانّه لوجاز على الصانع العدم لما ضرّ عدمه وجرد العالم لاحتياجه إلى العلة حدوثا لابقاء ونحوها . (هيدجى ٢٣٨)

والمراد به الوجود بشرط لا ١٤/٢٠

أى بشرط عدم التقايرص الإمكانية والحدود والأعدام وهو حقيقة الوجود المرسل البسيط المحيط . (سبزوارى ١١١)

والمراد به الوجود بشرط لا وهو الواجب ١٤/٢٠

أعلم ، انّ للوجود مراتب : الوجود الحقّ وهو الوجود بشرط لا تعيّن ، والوجود المطلق وهو الوجود لا بشرط التعيّن وهو فعله وأمره الواحد المعبر عنه بالكلمة النورية التي أراد بها أن يقول للشيء كن فيكون ، ورحمته الواسعة التي وسعت كلّ شيء وفيضه المقدّس الإطلاقي ومشيتته التي خلق جميع الأشياء بها وخلقها بنفسها ، والوجود المقيد الذي هو عبارة عن الوجودات الخاصة التي هي آثاره ، وقد يعبر عن الأوّل الذي هو الوجود بشرط لا بالوجود المطلق كما فى المتنوى :

ما عدمها تيم هستها نما تو وجود مطلق وهستي ما

والمراد به سلب جميع التقييدات حتّى التقييد بالإطلاق ، كما انّ المراد بالإطلاق عند إطلاق المطلق على المعنى الثانى الذى قلنا انّه فعله هو التقييد بالإطلاق ، وفى إطلاق المطلق عليه تعالى وعلى فعله الذى هو فيضه المقدّس الإطلاقي بهذين المعنيين أى بمعنى الإطلاق عن كلّ قيد حتّى عن التقييد بالإطلاق الذى بهذا المعنى يطلق عليه سبحانه ، وبمعنى المرسل

والمبسط على الأشياء المقيّد بالإطلاق والإرسال يحصل الاشتباه الذي هو من مزال الأقدام، ويطلع توهم كونه تعالى مطلقا بالمعنى الثّاني، وانه الوجود المبسط على الأشياء على ما هو منبهي وحدة الوجود لدى جهلة المتصوّفة تعالى الله سبحانه عما يقولون علواً كبيراً، بل هو المجرد عن كل قيد الذي يكون المطلق بمعنى المبسط على الأشياء فعله ومشيتته ورحمته الواسعة وقدرته الجامعة وعلمه الكامل وإرادته الفعلية ومحبتته وسيجيء في باب علمه زيادة توضيح لذلك ان شاء الله تعالى^١. (آملی ٤٣٨/١)

لانه إمّا التّوحد اقتضى ١٦/٢٥

وحاصله انّ وجود الواجب - جلّ وعلا - الذي يعبر عنه بصرف الوجود تارة، وبالوجود بشرط لا أخرى، إمّا أن يقتضي بذاته ومن حيث نفسه الوحدة أو يقتضي كذلك الكثرة أو لاقتضاء في مرتبة ذاته بالنسبة إلى شيء منها، فعلى الأوّل فلا محالة يكون واحداً لمكان كون الوحدة من مقتضاها وانه بذاته يكون كذلك. وعلى الثّاني يلزم أن لا يتحقّق مثل تلك الكثرة، إذ كلّ كثرة إذا تحققت لا بدّ من أن تنتهي إلى الوحدة لأنّ الوحدة مبدء للكثرة ويستحيل تحقّق الكثرة بلا تحقّق الوحدة، لكن هذه الكثرة وهي الكثرة التي تقتضيها ذات صرف الوجود لا يمكن أن تنتهي إلى الوحدة، لأنّ واحداً أيضاً صرف الوجود والمفروض كونه بذاته مقتضياً للكثرة بحيث كلّها تحققت تحققت الكثرة، فلو تحققت لزم أن لا ينتهي إلى الوحدة وهو محال. وعلى الثّالث يلزم أن يكون صرف الوجود في كثرته إذا كان كثيراً وفي وحدته إذا كان واحداً معللاً بالغير، لكن كون الواجب في وحدته معللاً بالغير محال، لاستلزامه كونه في وجوده الذي هو نفس ذاته معللاً، ضرورة انّ ما به الشيء يكون واحداً هو الوجود الذي هو في الواجب نفسه فكونه في وحدته معللاً مستلزم لكونه في وجوده معللاً كما لا يخفى^١. (آملی ٤٣٩/١)

ترکب أيضاً عراه ٢/٢١

وحاصله انه لو كان واجب الوجود متعدداً للزم أن يكون مركباً، والثّالي باطل لمنافاة التّركيب مع الوجوب. وبيان الملازمة انّ اختلاف ذلك الواجب على فرض التعدّد

عن ذاك إمّا بالاختلاف التّوعى بأن يكون كلّ واحد نوعاً مغايراً مع نوع الآخر، و إمّا بالاختلاف الشّخصى، فعلى الأوّل يلزم ان يكون كلّ منها مركّباً من الجنس والفصل، وعلى الثّانى يلزم أن يكون كلّ واحد منها مركّباً ممّا يكون به مشتركاً مع الآخر فى تمام الذّات و من عارض شخصى يمتاز به عن الآخر، وعلى التّقديرين يلزم تركيب الواجب إمّا فى أصل حقيقته كما فى الأوّل أو فى تشخّصه كما فى الأخير .

وبعبارة أخرى، إذا كان واجب الوجود متعدداً لزم تركيب كلّ منها أو خروجه عن كونه واجبا، لأنّه مع فرض التعدّد لو كان واجبان مثلاً واشتركا فى وجوب الوجود لاحتاج كلّ منها إلى ما به يمتاز عن الآخر لكي يتمّ الإثنيّة، وحينئذ لا يخلو إمّا يكون ذات كلّ منها ممتازاً عن الآخر بتمام الذّات، ويكون الاشتراك فى وجوب الوجود الذى يصدق عليها صدقاً عرضياً، أو يكون امتيازهما بأمر خارج عن الذّات، ويكون وجوب الوجود ذاتياً لهما بمعنى كونه تمام ذاتهما، أو يكون وجوب الوجود جزء من ذاتهما، ولا محالة يكون لكلّ منهما جزء آخر قضاء لحكم الجزئية، والكلّ محال. أمّا الأوّل فللزم كون كلّ منها فى مرتبة ذاتها غير واجب فيكون كلّ منها ممكن الوجود ومعرضاً للوجوب. وأمّا الثّانى فللزم تركيب كلّ منها فى كونه فرداً من واجب الوجود واحتياج كلّ فى تفرّده إلى العوارض المشخّصة. وأمّا الثّالث فلصيرورة كلّ منها مركّباً من الجنس والفصل وهذا ظاهر . (آملی ٤٣٩/١)

وهذا هو التّركيب ٥/٢١

من شىء كالجنس و شىء كالفصل إن كان ما به الاشتراك بعض الذّات ومن شىء كالنوع و شىء كالعوارض المشخّص إن كان المشترك تمام الذّات ولزم التّركيب فى الشّخص بما هو شخص . (سبزواری ١١١)

هو التّركيب ٥/٢١

والتّركيب يستلزم الاحتياج الى الأجزاء، وكلّ محتاج ممكن . (هيدجى ٢٣٨)

يكون الواجب فى هويته معلّلاً ٨/٢١

لأنّ كلّ ما هو عرضى لشىء فهو معلّل إمّا بذلك الشىء وهو ممنوع، لأنّ العلة

بهوتها سابقه على المعلول و هویتته و تهیئته ، فیلزم تقدّم الشیء على نفسه ، و إمّا بغير ذلك الشیء فيكون محتاجاً إليه في تعینته ، و التعین للشیء إمّا عين وجوده أو في مرتبة وجوده . (هیدجی ۲۳۸)

و يكون وجوب الوجود ماهیة نوعیة ۸/۲۱

من جهة اتحادهما فيه و اختلافهما بأمر عارض . (هیدجی ۲۳۸)

لابن الكمونة ۹/۲۱

المعروف بافتخار الشیء اطين لاشتهاره بإبداء هذه الشبهة العویصة قال صدر - المتأهین : « لئن قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه » . (هیدجی ۲۳۸)

عبارة هكذا ۹/۲۱

و حاصل شبهة ابن كمونه هو اختيار الشقّ الأول من الشقوق الثلاثة في التقرير المذكور في الحاشية السابقة ، و هو اننا نختار أن كل واحد من الواجبين ممتاز عن الآخر بتمام ذاته البسيطة ، و يكون صدق واجب الوجود على كل واحد منهما صدقاً عرضياً لكن لا يازم أن يكون كل منهما في مرتبة ذاته ممكن الوجود ، لأنّ وجوب الوجود يصدق عليهما صدقاً عرضياً على نحو الخارج المحمول بمعنى انه ينتزع عن نفس ذاتهما كالإمكان بالنسبة إلى الممكن لا المحمول بالضميمة ، فلا يحتاج كل واحد منهما في وجوب الوجود إلى علّة ، و لا يلزم إمكان كل واحد منهما ، كما انّ عرضية الإمكان للممكن بهذا المعنى أي بمعنى كونه خارج المحمول لا يخرج الممكن عن كونه ممكناً ، و لا يحوجه في إمكانه إلى علّة خارجة عن ذاته .

ولما كانت هذه الشبهة عسيرة الانحلال على القائلين بأصالة المهیة أو أصالة الوجود مع القول بتباين أفرادها كما هو مسلک المشائين و القائلين بالاشتراك اللفظی في الوجود أوقعت دمدمة بينهم و وقعوا في الهرب عنها في الحیص و البیص حتى سمّوا مبدئها بافتخار الشیاطین ، و لكنّ الجواب عنها سهل على أصول الحكمة المتعالیة من القول بالتشكيك في الوجود و القول بلزوم الاستنخية بين العلّة و المعلول على ما سنوضحه . (آملی ۱/۱۴۰)

قولا عرضياً ١٢/٢١

إنما قال ذلك، لأنّ وجوب الوجود معنى واحد والثّىء لا ينشئ، فلو كان ذاتياً لم يحصل التعدّد، بخلاف ما إذا كان عرضياً فإنّ ماهو الواحد شىء وما هو المتعدّد شىء آخر.

ثمّ إنّ هذه الشبهة عسيرة الانحلال على فرق:

الأولى، القائلون بأصالة المهية فإنّها مثار الكثرة والاختلاف، فاحتمل أن يكون هناك مهيتان بسيطتان كذا وكذا نظير المهيّات البسيطة من الأجناس العالية.

والثانية، القائلون بالاشتراك اللفظى فى الوجود كما لا يخفى.

والثالثة القائلون بالتباين فى الوجودات بتمام ذواتها البسيطة وعدم السنخية بينها، وإن قالوا بالاشتراك فى المفهوم بما هو مفهوم. وأمّا على القول الحقّ من أنّ الوجودات مراتب حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك، والقول بالسنخية بين العلة والمعلول من قبيل السنخية بين الثّىء والنّىء، فلا يتصوّر ذلك الاختلاف الذى أبداه المشكك إذ فى المشكك ما به الامتياز عين ما به الاشتراك. (سبزواری ١١١)

قولا عرضياً ١٢/٢١

حاصله انّ وجوب الوجود إذا كان عرضياً لم يكن فى مرتبة ذاتها بل فى مرتبة متأخّرة عن مرتبة الذات فلم يكن شىء منها فى مرتبة ذاتها واجب الوجود بما هو واجب الوجود أى بنفس ذاته فقط بل مع حيثية أخرى هى صفة قائمة بها، وقد أبطلوه بأن كلّ الواجب الوجود إذا لم يكن بنفسه حقيقته ومرتبة ذاته واجب الوجود بل بحسب درجة متأخّرة عن درجة ذاته فى اتصافها به ولحقوقه بها يحتاج إلى سبب يجعلها بحيث ينتزع عنها هذا المعنى فإذا تلك الحقيقة تكون فى حدّ ذاتها ممكنة وبالجماعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجباً لذاته. (هيدجى ٢٣٨)

إنّه يكون حيثنذ وجوب الوجود عرضياً معللاً ١٣/٢١

وحاصله انّ وجوب الوجود إذا كان عرضياً لم يكن فى مرتبة ذاتها بل فى مرتبة

متأخّرة عن ذاتها، فلم يكن شيء منها في مرتبة ذاتها واجب الوجود بل كل واحد منها مع حيثية أخرى وهي صفة وجوب الوجود القائمة به يكون واجب الوجود، فيكون في وجوب الوجود محيئاً بالحيثية التقييدية وهذا محال، لأن واجب الوجود إذا لم يكن بنفس ذاته وفي مرتبة ذاته واجب الوجود بل كان واجب الوجود بحسب درجة متأخّرة عن رتبة ذاته ففي اتصافه بها ولحقوقها له يحتاج إلى سبب يجعلها واجب الوجود فيكون ذات واجب الوجود في مرتبة ذاته غير واجب الوجود. ولما كانت الجهات منحصرة في الثلاثة حصراً عقلياً، فإن لم يكن هو في مرتبة ذاته واجب الوجود فلا محالة يجب أن يكون إمّا ممتنع الوجود أو ممكن الوجود ولكنّه موجود على حسب ما هو واجب الوجود فلا يكون ممتنع الوجود فهو ممكن في ذاته واجب الوجود بسبب الغير وهذا خلف كما لا يخفى .
(آملی ۱/ ۴۴۱)

بمعنى المحمول بالضميمة ومن عوارض الوجود ۱۵/۲۱

المراد من المحمول بالضميمة هو كلّ محمول يتوقف صحته على موضوعه على قيام أمر مغاير للموضوع معه كالأبيض المحمول على الجسم حيث يتوقف صحته على قيام البيض به، ويقابله الخارج المحمول وهو ما يصحّ حمله على معروضه بلا توقف في صحته حمله على قيام أمر به مغاير له كالشيء مثلاً فإنه يحمل على الجسم مثلاً في قولنا: «الجسم شيء» ولا يحتاج صحته حمله عليه إلى ضمّ شيء إلى الجسم مغاير معه بل الجسم في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن كليها يكون غيره، بل بحيث لا يرى إلا نفسه شيء من الأشياء. والمراد بعوارض الوجود ما يعرض المعروض في مرتبة متأخّرة عن وجوده كالبياض فإنه يعرض الجسم بعد وجوده، وبالحقيقة الموضوع في قضية «الجسم أبيض» هو الجسم الموجود لا الجسم مطلقاً، ويقابله عوارض المهية بمعنى عارض المعروض في مرتبة الوجود كالوجود نفسه وكالامكان والشيئية ونحوهما. (آملی ۱/ ۴۴۲)

من عوارض الوجود ۱۶/۲۱

لأن مرتبة الوجود مطلقاً غير مرتبة الماهية بل متأخّرة عنها في ظرف اتصافه.

من عوارض الماهية ١٧/٢١

فلم يكن معللاً .

فإن قلت : الواجب لماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية كما سبق في قوله : « والحق ماهيته انيته » فحيثية ذاته تعالى عين حيثية وجوده .

قلنا : أن مبنى الشبهة وصعوبتها على أصالة الماهية وإثباتها له تعالى وعليها معنى كونه وجوداً بحد ذاته ينتزع عنه الوجود بذاته . والفرق بين العرضي المحمول بالضميمة والخارج المحمول وبين الذاتى في البابين قد سلف منّا في حاشيته عند بيانه الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكذا في المنطق . (هيدجى ٢٣٩)

ولهذا جمع فى كلامه بين العرضية والذاتية ١٨/٢١

وحاصله ان واجب الوجود ذاتى بالنسبة إلى كل واحد منهما لكن ذاتى باب البرهان ، أى ينتزع عن نفس ذاتها بلا احتياج إلى ضم شىء إليها فلا يكون كل واحد فى وجوب الوجود معللاً كما ان الممكن لا يكون فى إمكانه معللاً بل هو بنفس ذاته ممكن ، والممتنع بنفس ذاته ممتنع ويكون وجوب الوجود عرضياً خارج المحمول فلا يلزم تركيب فى مرتبة ذات المتصف به ، كما ان الاجناس العالية العرضية ممكنات وإمكانها لا يستلزم تركيبها وخروجها عن البساطة الموجبة لعدم كونها اجناساً عالية لكون الإمكان عرضياً لها بمعنى المقابل للذاتى فى باب الايساغوجى الذى ليس نفس ذاتها ولا جزء منها ، وإن كان ذاتياً بمعنى الذاتى فى باب البرهان أى ينتزع عن نفس ذاتها البسيطة من دون ضم ما يغيرها إليها .

والحاصل ان وجوب الوجود بالقياس إلى كل واحد من الواجبين المفروضين خارج عن ذاتها ويحمل على كل واحد منهما من غير احتياج إلى علّة وخروجه عن ذاتها لمكان كونه عرضي باب الايساغوجى وعدم الحاجة فى حمله إلى العلّة لمكان كونه ذاتى باب البرهان (آملى ٤٤٢/١)

وادفع الشبهة ٢١/٢١

عبارة الأسفار في دفعها كذا: انّ مفهوم واجب الوجود لا يخلو إمّا أن يكون فهمه عن نفس ذات كلّ منها من دون اعتبار حيثيّة خارجة عنها أية حيثيّة كانت أو مع اعتبار ذلك الحيثيّة، وكلا الشّقين مستحيلان، أمّا الثاني فلما مرّ من انّ كلّ مالم يكن ذاته مجرد حيثيّة انتزاع الوجود والوجوب والفعليّة والتّمام فهو ممكن في حدّ ذاته ناقص في حريم نفسه . و أمّا الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذّات، و بالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التعبير عنه مع قطع النّظر عن أيّة حيثيّة وأيّة جهة أخرى كانت لا يمكن أن يكون حقائق مختلفة الذّوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي أصلاً إلى الآخر كلامه . (هيدجى ۲۳۹)

وادلع الشّبهة ۲۱/۲۱

وحاصله على ما حققه صدر المتألّهين - قدّس سرّه - في الأسفار انّ مفهوم واجب الوجود لا يخلو إمّا أن يكون فهمه عن نفس ذات كلّ منها من دون اعتبار حيثيّة خارجة عنها أيّة حيثيّة كانت أو مع اعتبار تلك الحيثيّة، وكلا الشّقين مستحيلان، أمّا الثاني فلما مرّ من انّ كلّ مالم يكن ذاته مجرد حيثيّة انتزاع الوجود والوجوب والفعليّة والتّمام فهو ممكن في حدّ ذاته ناقص في حريم نفسه ، و أمّا الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذّات ، وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التعبير عنه به مع قطع النّظر عن أيّة حيثيّة وأيّة جهة أخرى كانت لا يمكن أن يكون حقابق مختلفة الذّوات متباينة المعاني في ذاتي أصلاً . و ظنّى انّ من سلمت فطرته يحكم بأنّ الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلاحيثيّة جامعة فيها لا يكون مصداقاً للحكم واحد ومحكيّاً عنها به، نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متائلة من جهة كونها متائلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام المهية لامن حيث عوارضها المختلفة المشخصّة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك، كالحكم على الإنسان والفرس بالحيوانيّة من جهة اشتغالهما على تلك الحقيقة الجنسيّة أو في عرضيّ ، كالحكم على الثلج والعساج بالابيضيّة من جهة اتّصافهما بالبياض ، او كانت تلك الأمور المتباينة متفقة في أمر خارج

نسبى كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق تعالى عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقلياً انتزاعياً وموجوديتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه، أو كانت متفقة في مفهوم سلبى كالحكم على ماسوى الواجب بالإمكان لاشتراكها في سلب ضرورتى الوجود والعدم لذواتها، وأمّا ما سوى أشباه تلك الوجوه التى ذكرناها من الجهات الاتفاقيّة فلا يتصور الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية أو عرضية، فإذا حكمنا على أمور متباينة الذات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها فى أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهة أخرى غير أنفسها فلا بدّ هناك ممّا به الإتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعى التركيب بحسب جوهر الذات من أمرين: أحدهما يجرى مجرى الجنس والمادة، والآخر يجرى مجرى الفصل والصورة، والتركيب بأى وجه كان ينافى كون الشئ واجب الوجود بالذات. (آملى ٤٤٤/١)

حتى أنّ العرض المنتزع من الأجناس العالية ٤/٢٢

الأجناس العالية بسيطة أى غير مركبة من الجنس والفصل، وإلا يلزم أن لا تكون جنساً عالياً، ولما كان كلّ واحد منها بسيطاً يكون تخالف كلّ منها مع الآخر بتام الذات حيث لا جزء له حتى يكون مشتركاً بينها لئلا يكون التخالف بجزء آخر منه فيكون التخالف بتام الذات ومع تخالفها بتام الذات ينتزع عن الأجناس التسعة العرضية عنوان واحد وهو عنوان العرض لكن يكون صدق العرض عليها عرضياً لأنّه من العروض وتكون عرضية كلّ واحد منها من ناحية وجوده، فإنّ مهية العرض من حيث مهيته ليست عرضاً أى محتاجاً إلى الموضوع لكون مهية السواد مثلاً معقولة بلا تعقل موضوع معها، فهى من حيث نفسها متحققة فى الذهن وإنّما يحتاج فى وجودها الخارجى إلى الموضوع، ولما كان الوجود خارجاً عن المهية وعارضاً عليها كانت عرضيتها من ناحية أمر خارج عن ذاتها وهو العروض والحلول فى الموضوع الذى هو جهة الاشتراك بينها. (آملى ٤٤٤/١)

وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرجل ٥/٢٢

یعنی اختلاف الأجناس العالیة العرضیة بتمام ذاتها وانتزاع العرضیة منها من جهة اشتراكها فی العروض والحلول الذی خارج عن حقیقتها، نظیر ما فرضه ابن كونه من واجبین متخالفین بتمام ذاتهما البسیطة وانتزاع وجوب الوجود عنهما الذی یصدق علیهما عنده صدقاً عرضیاً، فكما ان انتزاع العرضیة عن الأجناس العالیة منوط بتحقیق جهة مشتركة بینها كذلك انتزاع وجوب الوجود عن الواجبین الذین فرضه هذا الرجل أيضاً يتوقف علی وجود جهة مشتركة بینهما فیلزم التركیب ولاقل من المهیة والوجود وهو محال (آملی ۱/۴۴۴)

انتما ينتزع من جهة ۵/۲۲

خبر «ان» فی قوله: «حتى أن العرض» حاصله ان كل امور متخالفة بحكم علیها بحكم واحد، فن جهة اتفاقهما فی ذاتی او عرضی ولا يتصور الحكم علیها بامر مشترك بلا حیثیة جامعة فیها، فإذا حكمنا علی أمور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها فی أنفسها بلا انضمام أمر اخر واعتبار جهة أخرى غير أنفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق و ما به الاختلاف الذآیتین فیها . (هیدجی ۲۴۰)

بل ان سئلت الحق ۸/۲۲

الترقى من جهة أن فی السابق تجوز ان المعنون كثير لكن من جهة الاتفاق لا التخالف وهنا حصر المعنى الواحد فی المعنون الواحد . (سبزواری ۱۱۲)

بل ان سئلت الحق ۸/۲۲

اعلم ان انتزاع مفهوم واحد عن المتعدّد يتصور علی وجوه :
الأول ، أن يكون المتعدّد بما هو متعدّد من غير جهة مشتركة هو المنشأ للإنتراع وهذا هو الذی ادعى بداهة حكم العقل علی استحالته :

الثانى ، أن يكون المتعدّد بما هو مشترك فی جهة واحدة هو المنشأ للإنتراع ويكون المنشأ مركباً مما به الإشتراك وما به الامتياز ولكنّه من أوله إلى آخره وما به اشتراكه و ما به امتيازه يكون منشأ الانتزاع ، فنشاء الانتزاع حيثنذ متعدّد لكن جهة المشتركة

الموجودة فيه صار مصححاً لانتزاع مفهوم واحد عنه ، وهذا وإن كان أسهل من الأول لكنّه أيضاً باطل لأنّ الخصوصية التي بها يمتاز كلُّ من المتعددين عن الآخر إما أن يكون دخيلاً في الانتزاع أولاً ، فعلى الأول فإمّا تكون خصوصيّة معينة لها المدخليّة أو احدى الخصوصيّات على معنى النكرة أو الجامع بين الخصوصيّات أو مجموع الخصوصيّات ، والكلّ محال .

أمّا الأول فلأنّه إذا كانت الخصوصية المعيّنة كخصوصيّة زيد ممّا لها الدخّل في انتزاع الإنسانيّة مثلاً لم يصدق الإنسان على الذي فاقد لها بل له خصوصيّة أخرى كعمرو مثلاً وإن كان يعتبر خصوصيّة عمر ولم يصدق على من لم تكن له مثل زيد مثلاً .

وأمّا الثّاني أعنى احدى الخصوصيّات فلأنّه لا وجود في الخارج غير وجود الخصوصيّات المعيّنة .

وأمّا الثّالث أعنى الجامع بين الخصوصيّات فهو القدر المشترك بينها فيرجع إلى خروج الخصوصيّات عن منشاء الانتزاع .

وأمّا الرّابع أعنى مجموع الخصوصيّات فللزوم عدم صدق المفهوم لإلا على ما يجتمع فيه تمام الخصوصيّات الممتنعة الوجود قطعاً لتباين الخصوصيّات وعدم تصادقها في محلّ واحد اولا ، ولأنّه لا وجود للمجموع سوى وجود كلّ واحد واحد منها المفروض عدم دخله ثانيا ، ولأنّه يلزم أن يكون الواحد عين الكثير لكون المجموع هيئتها عبارة عن الآحاد بالأسر وكثرته ظاهرة ثلثاً .

الثّالث ، أن يكون المنشاء هو نفس جهة مشتركة بين المتعدّد وهذا هو الحقّ فيكون المنزاع واحداً ومنشأه أيضاً واحد . (آملی ٤٤٦/١)

يعنى القدر المشترك ١٣/٢٢

أى من حيث التّحقّق وإن اعتبرت جميع الخصوصيّات لزوم أن لا يصدق على الواحد منها ، وإن اعتبر احدىها لاعلى التّعيين فلا وجود لها لاجتماعها إلا أن يراد القدر المشترك وهو الأصل المحفوظ وهو المطلوب . (سبزواری ١١٢)

قد مرّ فی اوائل ۱۴/۲۲

عند نقله الأقوال في حقيقة الوجود في شرح قوله : « لانّ معنّى واحد لم ينتزع ... » بقوله : « لوانتزع مفهوم واحد ... » . (هيدجى ۲۴۰)

إنّ الكثرة إن كانت نوعية ۱۷/۲۲

المراد بالكثرة النوعية هو الأنواع المتكثرة في مقابل الوحدة النوعية أعنى النوع الواحد ، ومعلوم أنّ تعدّد الأنواع واختلافها إنّما هو بتعدّد المهيئات . (آملی ۴۴۶/۱)

فإن كانت في الجواهر فبالمادة ولواقعها ۱۷/۲۲

الكثرة العددية وتكثر أفراد نوع واحد إنّما بسبب كونه ذامدة قابلة للفصل والوصل والخرق والالتيام .

المراد بلواحق المادة في المقام ، فما لامادة له اولاتكون مادته قابلة للفصل والوصل والخرق والالتيام فلامحالة يكون نوعه منحصرأ في الفرد ، فالتكثر الفردي والكثرة العددية في الجواهر منوط بالمادة ولواقعها من الفصل والوصل والخرق والالتيام . (آملی ۴۴۶/۱)

في توحيد إله العالم ۲۱/۲۲

والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى : «لَوْ كَانَ فِيهِمْ آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا» لعلّ المصنّف لم يتعرّضه لانه حجة إقناعية والملازمة عادية على ما هو التلايق بالخطابيات وكان النبيّ صلّى الله عليه واله مأموراً بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم من إدراك الأدلة القطعية البرهانية قاصرون ، ولا يجدى معهم إلا الادلة الخطابية المبنية على الأمور العادية المقبولة التي يفوها وحسبوا أنّها قطعية ، والقرآن العظيم يشتمل على الأدلة القطعية البرهانية التي لا يعقلها إلا العالمون «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» . (هيدجى ۲۴۰)

بل في الوجود الحقيقي ۱/۲۳

الذى مضى أنّه دليل على الوجود الذاتى عند المتألهين . ثمّ انّ هذا ترقّ إلى

التوحيد الخاصى ، ووجهه انّ الوجود فى الممكنات عارية ووديعه ولم يصر عيناً ولاجزء
للمهيات والوجود الخاصّ نسبه الى الفاعل بالوجوب و الى القابل بالإمكان بل ما به
الإمتياز فى الوجود عين ما به الاشتراك . (سبزوارى ١١٢)

بل فى الوجود الحقيقى ٢/٢٣

الترقى إشارة الى اثبات التوحيد الخاصى وقد تقدم فى مباحث الأمور العامة انّ
فيه مسالك :

- ١- مسلک من يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً .
- ٢- من يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود .
- ٣- المذهب المنسوب الى ذوق التالّث .
- ٤- وحدة الوجود والموجود جميعاً فى عين كثرتهما وهو ما سلکه صدر المتألّهين
- قدس سره - . (آملی ١/٤٤٧)

أى الموجود فى نفسه ٢/٢٣

فالمهيات ليست موجودة بنفسها ولنفسها لاحتياجها الى الحیثیة التقييدية
والتعليلية ، والوجودات محتاجة الى التعليلية ولانفسية لها لكونها روابط محضة
كالمعنى الحرفىّ (سبزوارى ١١٢)

والآن نريد ٢/٢٣

المراد بالإلهية هو الخالقية فالفرق واضح ، لأنّ الوجوب والوجود أمران نفسيان ،
والخالقية صفة إضافية . وأيضاً يتصور نفي الشريك فى وجوب الوجود وإثباته فى
الخالقية بأنّ أوجد واجب الوجود بالذات ممكناً مجرداً وذلك الممكن خلق العالم و
يتصور نفي الشريك فى الخالقية وإثباته فى وجوب الوجود بأنّ لم يخلق أحدهما شيئاً .
(سبزوارى ١١٢) .

والآن نريد أن نبرهن ٢/٢٣

إذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب فى أوّل النظر كون الإله واحداً .

(هيدجى ٢٤١)

أى الفاعل بالمعنى المصطلح ٣/٢٣

قد مرّ بيانه فى مبحث الفاعل . (هيدجى ٢٤١)

ليس إلهو ٤/٢٣

خلافًا للثنوية فانهم قائلون بأنه اثنان خالق الخير وخالق الشرّ وسيأتى دفع

شبهتهم . (هيدجى ٢٤١)

بالمعنى المصطلح للإلهيين ٣/٢٣

الفاعل بالاصطلاح الإلهى هو معطى الوجود والمخرج من التليس إلى الأيس ، و يقابله الفاعل بالاصطلاح الطبيعىّ وهو الذى يحرّك المادة الموجودة من حال إلى حال كالنّجار المحرك للموادّ الخشبيّة من حالة الافتراق إلى حالة الاجتماع المعدّ لإضافة الصّورة السّريرية عليها من واهبها ، فالجامع بين الأجزاء الخشبيّة فاعل طبيعىّ ومفيض الصّورة بعد تهيتها لقبولها بالاجتماع فاعل إلهى ، وانت تعلم إن لم تكن ذا فطانة بتراء ان ، لا مؤثر فى الوجود الا الله ، فلا فاعل سواه . (آملى ٥٤٧/١)

فى الحسّ ٥/٢٣

متعلق بعالمين حسيّين . (سبزوارى ١١٣)

متعلق بقولنا : «عالمين» ٥/٢٣

يعنى انه حلال عنه . (هيدجى ٢٤١)

وانما قلنا فى الحسّ ٥/٢٣

اعلم انّ مجموع العالم من حيث هو مجموع من العقول والنفوس والأجسام والأعراض شخص واحد له وحدة طبيعىّة ، والبرهان قائم على امتناع تعدّده ، والدليل المذكور انما يبطل تعدّد العالم الحسىّ الطبيعىّ . (هيدجى ٢٤١)

لانّ العوالم كثيرة ٦/٢٣

مرتبة فى الطّول بعضها باطن للآخر . (هيدجى ٢٤١)

لأننا فرضنا عالماً آخر جسمانياً ٦/٢٣

البرهان على إثبات وحدة العالم متوقّف على إثبات استحالة الخلاء ولزوم كون العالم كُرياً .

أمّا الأوّل أعني استحالة الخلاء وإن كان أمراً مسلماً عندهم وقد أقاموا عليه البراهين لكن المسلم عند الطبيعيين الحاضر جوازه وقد اثبتوا جوازه في علومهم الطبيعية بما لا مزيد عليه .

وأما الثاني أعني كون العالم على شكل الكرة فهو أيضاً نظريّ مبنىّ على كون العالم بسيطاً وإنّ البسيط يجب أن يكون كُرياً لكون الشكل معلولاً للجسم والشكل الكُرى أبسط الأشكال حيث ليس متحصلاً إلا من إحاطة سطح واحد على جسم على نحو مخصوص ، والجسم البسيط إذا اقتضى شكلاً يجب أن يكون مقتضاه أبسط الأشكال وكلّ ذلك أمور غير ثابتة بل الثابت في هذه الأعصار خلافها ، فهذا البرهان على وحدة العالم ليس بشيء أصلاً . (آمل ١/٤٤٨)

وأما المختصّ ٩/٢٣

اقول، لوتخالفا بالتنوع لزم الاشتراك اللفظي في أنواع العالمين، فأنّ النار مثلاً التي ليست لها صورة نوعيّة مسخّنة ومخفّفة مصعّدة كان إطلاق النار عليها بمجرد اشتراك اللفظ، والتالي باطل بالبدية، ولوتخالفا بالشخص لزم كون كلّ من الفلك والفلكيّ نوعاً متكثر الأفراد، وبيان الملازمة ظاهر وبطلان التالي مقرر، لأنّ كلّ فلك وفلكيّ نوعه منحصر في فرد وهذين الوجهين لم أرفق ذينك الكتابين . (سبزواري ١١٣)

وأما المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النوعيّة والمماثلة العدديّة ٩/٢٣

البرهان المختصّ بالمتخالفين بالتنوع أن يقال : إنّ قمر هذا العالم مع عالم آخر أو ناره مع نار عالم آخر إما يكون مشتركين في لفظي القمر والنار على نحو الاشتراك الصنّاعي بلا أن يكون قمر العالم الآخر جرماً مركزاً في ثخن فلكه مظلماً بذاته مستضيئاً بنور شمس عالمه، وأنّ ناره لا تكون ذات صورة نوعيّة مسخّنة مخفّفة مصعّدة ، وبعبارة أخرى بلا

اشترک فی مسمی القمر والنّار وحقیقتهما ، و إمّا أن یقال بكونهما مندرجین تحت حقیقة واحدة وجامع مفهومی و إنّما تخالفهما بالشّخص . والأوّل باطل بالبديهة ، والثّانی مستلزم لتكثّر افراد الفلك والفلكیّات وأنواع العناصر وهو باطل .

هذا علی ما هو حرّره فی الحاشیة ولا یخفی ما فیہ من الوهن ، ضرورة ان بطلان الاشتراك اللّفظی غیر معلوم ، ودعوی البداهة فیہ غیر مسموعة ، وانحصار نوع كلّ من الفلك والفلكی فی الفرد باطل کیف وقد شاهدوا فی الهیئة العصریة لكلّ من الكواكب السّیّارة أقاراً متعدّدة من اثنين إلى ثمانية . (آملی ۱/ ۴۴۹)

هذا العالم واحد لا بالاجتماع ۱۲/۲۳

ای لیست وحدته كوحدة أشياء متغايرة اتفق ان صار بالاجتماع والانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللّبنات أو اجتماع العسكر من الأفراد ، وذلك لأنّ بین أجزاء العالم علاقة ذاتیة لأنّها حاصلة علی الترتیب العلیّ والمعلولیّ ، فله وحدة طبیعیة ذاتیة . قال فی الاسفار : والعقول والنّفوس الّتی أثبتّها الحكماء إمّا علل متوسطة لهذه الأجسام أو صورة مدبّرة لها متصرفة فیها وإثبات مجردات لا تكون عللاً ولا مدبّرات لهذا العالم غیر معلومة الوجود ، فكلّ جسم وجسمانی ونفس وعقل منة إلى مبدء واحد . . . » وبالجملة كون جملة العالم شخّصاً واحداً عند الحكماء برهانی وقد صرّح به الحكيم ارسطاطاليس بانّ العالم حیوان واحد . (هیدجی ۲۴۱)

لا بالاجتماع والاتّصال ۱۲/۲۳

معنی الاتّصال هیئتها هو الاتّصاق والانضمام ، ومراده من هذا الكلام انّ العالم وحدته لیست كوحدة أشياء متغايرة اتفق ان صارت بالاجتماع والانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللّبنات . (آملی ۱/ ۴۵۰)

بل انسان كبير واحد بالعدد ۱۳/۲۳

الواحد بالعدد هو الواحد الشّخصیّ ، ویقال له الواحد بالخصوص وبالشّخص أيضا . (آملی ۱/ ۴۵۰)

باعتبار النفس والعقل الكليين ١٣/٢٣

فالإنسان الكبير مثل الإنسان الصّغير في كون تشخيصه محفوظا بالروح مع التّفاوت البيّن في جسده، سيّما التّفاوت الّذي باعتبار الأسنان الأربعة، وهذا على ما قد يقال من الارتباط بين أجزاء العالم لاحتياج السّموات في عدم الخلأ إلى العناصر والعنصريّات واحتياج هذه إلى تلك في تحديد الجهات والتكوّنات واحتياج الجواهر إلى الأعراض في التّشخيصات واحتياج الأعراض إلى الجواهر في التّحقّقات. (سبزواری ١١٣)

باعتبار النفس والعقل الكليين اللّذين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

مراده أنّ العالم مع كثرة أجزاءه من أفلاكه وفلكيّاته شخص واحد و تشخيصه محفوظ بالنفس الكلّي الّذي هو المتعلّق بالعالم العلويّ والروح الّذي هو العقل الكلّي الّذي هو المشبه بالنفس الكلّي كوحدة الإنسان بواسطة روحه مع ما في أجزاء بدنه من التّفاوت البيّن سيّما باعتبار الأسنان الأربعة أعنى السنّ الصّبيّ والشباب والكهولة والشيوخوخة، و تغيّرات العالم الكبير في أدواره واكواره بازاء هذا التّفاوت في الإنسان في أسنانه بحسب الأمزجة، فكما أنّ الإنسان مع تعدّد أجزاء بدنه شخص واحد بروحه كذلك العالم مع تكثّر أجزاءه شخص واحد بروحه الّتي هي النفس والعقل الكليين اللّذين كلّ واحد منهما واحد لبساطته بالوحدة الحقّة الظليّة، وهذا هو المراد من كونها من عالم الوحدة وأجزاء البدن كثيرة لكونها من عالم الكثرة، فالكثرة فيها حقيقي والوحدة عارضى باعتبار وحدة روحه. (آملی ١/٤٥٠)

وباعتبار ان الوجود ١٤/٢٣

أى باعتبار أنّ وجود الكلّ واحد، طريق آخر إلى توحيد الإله. (هيدجى ٢٤٢)

وباعتبار ان الوجود في الكلّ عين الهوية ١٤/٢٣

هذا وجه ثان لكون العالم واحدا بالشخص وهو من ناحية وجوده الّذي هو واحد على مسلک الفهلويّين، وذلك الوجود الواحد هو الفيض المنبسط وهو واحد بالوحدة الحقّة الظليّة الّذي يعبر عنه بأنّه الواحد بالعموم بمعنى السّعة الوجوديّة، ويعرضه التّعّدّد

باعتبار إضافاته إلى القوابل المختلفة والمهيئات المتغيرة، وله وجهان: وجه إلى تلك القوابل ومنه يطء عليه الكثرة بالإعتبار ولا يضرّ بوحدة أصله، ووجه إلى الله الواحد حيث أنه ظلّه وظلّ الواحد واحد، ومن هذا الوجه لا يعتربه الكثرة أصلاً ولو بالاعتبار أيضاً، ولذا قال المصنّف - قدس سرّه - : «ولاسبباً بالنظر إلى وجهه إلى الله الواحد» (آملی ۱/ ۴۵۱)

ولاسيما بالنظر إلى وجهه إلى الله الواحد ۱۵/۲۳

لا يقال: «هذا مصادرة على المطلوب، لأنّ الكلام في توحيد» .

لأننا نقول: الكلام في توحيد من حيث هو خالق العالم، وأما توحيد من حيث هو واجب بالذات بل من حيث هو موجود حقيقي بالذات فقد مضى والله اسم الذات .
(سبزواری ۱۱۳)

لاسيما بالنظر إلى وجهه ۱۵/۲۳

أى مع قطع النظر عن إضافته إلى الماهيات، إذ لهذا الوجود المنبسط وجهان: وجه إلى الربّ ووجه إلى الماهية، فوجود الكلّ واحد لأنّ وجه الله الواحد واحد، هذا بعد ما تبين أنّ الواجب الوجود واحد فلا يلزم المصادرة كما أشار إليه في الحاشية .
(هيدجى ۲۴۲)

على كلّ حاضر وغائب شهيد ۱۵/۲۳

أى على كلّ ما في الغيب والشهادة عليم لا يغيب عن علمه شيء . فيه تأكيد للمرام وإشارة إلى أنّ وجهه هو الوجود البسيط وفيضه المقدّس ورحمته الواسعة على الماهيات وإضافته الإشرافية إليها هو علمه الفعلي بالموجودات كما سيأتي في مبحث العلم من أنّ إضافته الإشرافية وفيضه المقدّس علم له تعالى، فأذا أحاط بكلّ شيء رحمة وعلماً كان الكلّ واحداً باعتبار أنّ وجه الله الواحد فيه ووجه الواحد واحد . (هيدجى ۲۴۲)

على كلّ حاضر وغائب شهيد وشاهد ۱۵/۲۳

المراد بالحاضر والغائب عالم الشهادة والغيب، والمراد بالشهيد والشاهد هو العليم والعالم جيء بالشاهد بعد الشهيد تأكيداً. وغرضه من توصيف الله الواحد بالعليم في هذا

الموضع الإشارة إلى أن علمه الفعلي بما سواه هو نفس ذلك الوجود المنبسط الواحد وفيضه المقدس الإطلاق الذي هو علم ومعلوم وهو المحيط بكل شيء علماً وعلمه المحيط بكل شيء هو ذلك الوجود المنبسط، فإذا أحاط بكل شيء رحمة وعلماً كان الكلّ واحداً باعتبار أن وجه الله الواحد فيه ووجه الواحد واحد هذا .

وقد يستدلّ لإثبات وحدة العالم بارتباط أجزائه بعضها ببعض لاحتياج السموات إلى العناصر في عدم الخلاء واحتياج العناصر والعنصريّات إلى السموات في تحديد الجهات واحتياج الجواهر إلى الأعراض في التشخيصات والأعراض إلى الجواهر في التحققات وبه تمسك في الأسفار . (آملی ٤٥١/١)

وشاهد ١٥/٢٣

أنى به لرعاية السّجّع . (هيدجى ٢٤٢)

وأفلاكه الكليّة والجزئية ١٧/٢٣

المراد بالأفلاك الكليّة على حسب اصطلاح أهل الهيئة هو جملة من أفلاك ينتظم من اجتماع حركاتها حركة كوكب كالأفلاك الأربعة التي للقمر وهي الجوزهر والمائل والحامل والتدوير، وبالأفلاك الجزئية كل واحد واحد من تلك الأفلاك التي جزء من الفلك الكلى كالتدوير من القمر مثلاً . (آملی ٤٥١/١)

أحياء ١٧/٢٣

كما مرّ بيان كون حركتها نفسانية . (سبزواری ١١٣)

أحياء ١٧/٢٣

سيان منّا ما يدلّ عليه من العقل والنقل في الفريدة الرابعة في الفلكيات عند قوله : وكلّ ما هناك حتى ناطق ولجمال الله دوماً عاشق .

(هيدجى ٢٤٣)

أحياء عقلا ١٧/٢٣

واستدلّوا على حيوتها وأنّها النفوس الناطقة المنطبعة على رأى أو المجردة على

عل ' رأى آخر أو كليهما على رأى ثالث بأنّ حركاتها إرادية على ماتقدم . (آملى ١/٤٥٢)

ومتواجدون فى عشق جماله ١٨/٢٣

من الوجد كما قلتُ :

توتى جنبش انداز درنّه سپهر بسوى تو بويننده ره ماه ومهر .

(هيدجى ٢٤٣)

وعقولها المشبهه بها ١٩/٢٣

لأنّ مباشرة النفوس لحركات الأفلاك للاشتياق إليها والتشبه بها . (هيدجى ٢٤٣)

فى بعض الآثار النبوية ١٩/٢٣

ويستدلّ صدر المتألهين فى غير موضع من كتبه بجملة أخرى من الأدلة النقلية على حيوتها كقوله تعالى : « وكلّ فى فلاك يسبحون » المعبر بالواو والتون المختصّ بجمع ذوى العقول ، وقوله تعالى : « انتى رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين » . وقوله تعالى : « وأوحى فى كلّ سماء أمرها » . وقول سيّد الساجدين فى دعاء الصّحيفة : « أيتها الخلق المطيع الدائب السّريع » فى الخطاب إلى القمر ، وما ورد من كراهة التخلّى على وجه الشمس والقمر . ولكنّ الإنصاف عدم دلالة شىء من ذلك على هذا المدعى . ولا يخفى انّ هذه الدّعوى مبنية على أصول القدماء ، وأمّا على طريق الهيئة العصرية فليس لها موضوع اصلا . (آملى ١/٤٥٢)

كذلك الشمس فى الإنسان الكبير سيّد الكواكب والأفلاك ٢١/٢٣

ووجهه بعض العرفاء بأنّها استفادت نورها من نورانية الحقيقة المحمدية - صلى الله عليه وآله - لأنّها مظهرها ولاجل ذلك صارت سيّد الكواكب وفاعل النهار . (آملى ١/٤٥٢)

ولها الرياسة على كلّ الأجسام ٢٢/٢٣

من الأفلاك والعناصر وعليها مدارها ومن روحانيّتها يحصل الفيض إليها جميعا على ما قاله العرفاء كما انّ على القلب مدار البدن . (هيدجى ٢٥٣)

باعتبار سبعة ١/٢٤

وباعتبار وقول أشهر ثلاثة: القلب والدماغ والكبد. فالسبعة هذه الثلاثة والرّية و
أوعية المنى والطّحال والمرارة، وهذه السبعة في تربية السّبعة السيّارة، فالقلب تربيته
للشمس والدماغ للقمر والكبد للمشترى والرّية للعطارد والأوعية للزّهرة والطّحال
للزّحل والمرارة للمريخ. (سبزواری ١١٣)

باعتبار سبعة ١/٢٤

وهى القلب والدماغ والكبد والرّية وأوعية المنى والطّحال والمرارة. قال المصنّف
في الحاشية: وهذه السبعة في تربية السّبعة السيّارة وبإزائها فالقلب تربيته للشمس ولذلك
صار ذا حرارة شديدة محووجة إلى التنفس في كلّ آن لتبريده، والدماغ تربيته للقمر و
لذلك صار بارداً ولبرودته صالح لأن يكون منبأ للأعصاب الحاملة للقوى الحاسّة،
والكبد للمشترى والرّية للعطارد والأوعية للزّهرة والطّحال للزّحل والمرارة للمريخ.
والتقييد بقوله: «باعتبار» لاحتفال كون الأعضاء الرّئيسة باعتبار آخر وقول أشهر ثلاثة
هى القلب والدماغ والكبد. (آملی ١/٤٥٣)

والكلّ عندهم بالقياس ١١/٢٤

أى باعتبار أن وجه الله فيه فإنّ وجه الله الواحد الواحد واحد. وقالوا إنّ الأزمنة
والزّمانيات والأمكنة والمكانيّات بالنسبة إلى المبادئ العالية كالآن والنقطة فكيف إلى
المبدء الأوّل. (سبزواری ١١٣)

وله نفس عقليّة ١٢/٢٤

أى نطقية مدرّكة للكليّات. (هيدجى ٢٤٣)

تارة يقولون عقل الكلّ ١٤/٢٤

وتارة يقال عقل الكلّ و نفس الكلّ على العقول النّبويّة والنفوس الولويّة في
الصّعوديّة. وهذا بين المتألهين أكثر تداولاً، وفي بعض الأحاديث جعل مراتب النفس

أربعاً وسمى الرابع منها نفساً كلبية الهية . (سبزواری ۱۱۴)

لأنها شيء واحد ۱۵/۲۴

إنما قال الشيخ هنا شيء واحد وفي الأنفس المحركة للسموات . كأنها شيء واحد، إذ المكثرات كالمادة وإن كانت بمعنى المتعلقة والزمان والمكان والجهة وغيرها ههنا مفقودة بخلاف الأنفس، إذ لها المواد بمعنى الأبدان المتعلقة موجودة . وهذا الكلام من الشيخ ظاهر في أصالة الوجود إذ على أصالة المهية لا يمكن أن تكون شيئاً واحداً لأنها مخالفة بالنوع عندهم ونوع كمالٍ منحصر في فرد ، فلو كان الوجود اعتبارياً والمهية أصيلة وهي جنبة التخالف والكثرة لم تكن كشيء واحد فضلاً عن أن تكون شيئاً واحداً . ثم إنَّها الواحدة ذات الدرجات كتراتب نفس ناطقة واحدة كما يقول صدر- المتألهين: «إنَّ العقول كتراتب شيء واحد». (سبزواری ۱۱۴)

لا ينافي كون الإنسان ۲۰/۲۴

بل الإنسان الكامل الحقيقي أمرّف من الفلك، لأنّ روح الفلك متعلق بجسمه دائماً وروح الإنسان يصير مرسلًا ساقط الإضافة ومن الملك لأنه أجمع من الملك إذ قد كان جامعاً لجميع مراتب الوجود الأمرية والخلقية متعلماً لجميع الأسماء الحسنیة التزيهية والتشبيهية وصار جميع لطايفه السبع بالفعل . (سبزواری ۱۱۴)

متدلّية بعرش الله ۱/۲۵

الذي استوى عليه الرحمن المعبر عندهم بالعقل الأول إذ الكلّ منه كالضوء للشمس . (هيدجی ۲۴۳)

شخص من الحيوان ۱/۲۵

وإليه يشير الجاهل في شعره :

حق جان جهان است جهان بحمله بدن
افلاك و عناصر و مواليد اعضاء
اصناف ملائكه قواى اين تن
توحيد همين است و دگرها همه فن

وإن كان فى تعبيره عن الحقّ سبحانه و تعالى بـ«سجان جهان» ما فيه حيث ، انّ الروح فى مقابل البدن هو النفس الناطقة التى مجرد ذاتاً و متعلّقة بالمادّة بالمعنى الأعمّ التى هى البدن بالتعلّيق التدبيرى ، والحقّ - جلّ و علا - بل عبده المقربّ الذى هو العقل الكلّى أجلّ من التعلّيق .

ولعلّ مراده من الحقّ هو الوجود المنبسط الذى يقال له الحقّ المخلوق به وان ضّعفه المصنّف فى أسرار الحكمة بمنافاته مع الحصر المستفاد من قوله فى المصرّاع الأخير: «توحيد همين است و دگرها همه فنّ» لكن لا منافاة معه لانحصار التوحيد بوحدّة الأمر الذى هو الوجود المنبسط لكونه ظلّاً للحقّ سبحانه ، وظلّ الواحد يجب أن يكون واحداً . (آملی ١/٤٥٤)

لكن لأرأس له ٢/٢٥

هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذمّ ، كقول النبىّ (ص) : «أنا أفصح الناس بيد أنتى من قریش» ، وذلك لأنّ التركيب كلّها كان أقلّ كانت الحاجة أقلّ والغنا أوفر ، ألا ترى أنّ الإنسان ينبغى أن يصير عقلاً بالفعل غنياً عن القوى فضلاً عن الأعضاء مع أنّه يفعل فعلها مكتفياً بذاته التام . (سبزوارى ١١٥)

بل الحيوة ودرك الكلّيات ٤/٢٥

أى الحيوة شرط للحيوانيّة ودرك الكلّيات للإنسانية (آملی ١/٤٥٤) .

فمع تعدّد ٥/٢٥

لوقال فبالتعدّد لأن تكون «اللام» عوضاً عن المضاف إليه المعهود لكان حسناً .

(هيدجى ٢٤٣)

توارد العلل ٥/٢٥

بصيغة المضارع من باب التّفاعل . (هيدجى ٢٤٣)

فى دفع شبهة الثنوية ٨/٢٥

هى قولهم : إنّنا نجد خيرات فى العالم و شرورا مثل القمح والغلا والبوا والأمراض

والفتن والمحن ونحو ذلك ، والعقل لا يستوعب صدور هذه الشرور من المبدء الخیر المحض السلام الرحيم الغنى عن العالمين ، فهى من مبدء شرير غيره سموه «اهر من» واعتقدوا قدمه وأنه فاعل مستقل للشرور . ويقولهم بالقدم والاستقلال امتاز قول ارباب الشرايع بالشيطان عن مذهبهم الباطل ، فإن الشيطان ليس قديما وإنه مخلوق لله تعالى وليس فاعلا مستقلا ، إذ الوجود الإمكانى بالإطلاق مجعول لله تعالى . (سبزواری ۱۱۵)

خیر ۹/۲۵

الخیر هو ما يطلبه الأشياء والشر هو ما تنفّر عنه (هیدجی ۲۴۳) .

الخیر النفسى ۱۰/۲۵

أى الذاتى والحقيقى لأنّ كلاً من الخیر والشرّ حقيقى وإضافى ، والخیر الحقيقى للشيء هو وجوده وكمال وجوده بما هو وجود ، والشرّ الحقيقى له رفع وجوده أو كمال وجوده بما هو كذلك ، والخیر الإضافى له ما يؤدى إلى وجوده أو كمال وجوده بما هو كذلك ، وهو قد يكون عدماً كرفع المانع من وجود الشيء أو كمال وجوده ، والشرّ الإضافى هو ما يستلزم رفع وجوده أو رفع كمال وجوده من حيث كذلك وقد يكون وجوداً كوجود المانع لوجود الشيء أو كماله . (هیدجی ۲۴۳)

هو أى الخیر النفسى ۱۰/۲۵

اعلم إنّ كلّ واحد من الخیر والشرّ بديهى التصور من حيث المفهوم ، فمفهوم الخیر هو ما يطلبه الأشياء ومفهوم الشرّ هو ما يتفّر عنه الأشياء ، وكلّ واحد منهما حقيقى وإضافى .

والخیر الحقيقى للشيء الذى يعبر عنه بالخیر النفسى هو وجوده فى نفسه وكمال وجوده بما هو وجوده فكلّ وجود فهو خير بذاته لأنه حيثيته حيثية طرد العدم ورفع القوة وعين المطلوبة والمحبوبية . والشرّ الحقيقى للشيء هو رفع وجوده أو رفع كمال وجوده بما هو كماله .

والخير الإضافى ما يؤدى إلى الخير الحقيقى ، وهو قد يكون وجوداً كوجود المقتضى والشرّ من اجزاء العلة لوجود المعلول وقد يكون عدماً كعدم المانع من أجزاءها فإنه

وإن كان شرّاً بالنسبة إلى المانع نفسه لكنّه خير بالقياس إلى وجود المعلول . والشرّ الإضافى هو ما يؤدّى إلى الشرّ الحقيقىّ أعنى عدم شيء أو عدم كماله ، وهو أيضاً قد يكون وجوداً أو وجود المانع بالقياس إلى عدم المعلول ، فانه وإن كان خيراً بالقياس إلى نفسه لكنّه شرّ من حيث أدائه إلى عدم المعلول ، وقد يكون عدماً كعدم المقتضى أو الشرط ، فعدم كلّ من المقتضى والشرط شرّ حقيقىّ وإضافىّ معاً بالنسبة إلى نفسها وبالنسبة إلى أدائها إلى عدم المعلول ، ووجودهما خير حقيقىّ من حيث نفسها وإضافى من حيث أدائها إلى وجود المعلول . وعدم المانع شرّ حقيقىّ من حيث نفسه وخير إضافى من حيث أنه يؤدّى إلى وجود المعلول ، ووجوده خير حقيقىّ من حيث نفسه وشرّ إضافىّ من حيث أدائه إلى عدم المعلول .
(آملى ١/٤٥٤)

خير بذاته ١٠/٢٥

إذ حيثيّة الوجود طرد العدم ورفع القوّة وصرح النور والظهور وعين المطلوبيّة والمعشوقيّة ، الأترى أنكك إذا وضعت رأس شوكة على نملة انقبضت وهربت مخافة أن يفارق معشوقها الذى هو وجودها ومقوم وجودها وقيوم حقيقتها . (سبزوارى ١١٥)

هذه المقايسة ١١/٢٥

يقتحم شرّ ما فى بعض الأشياء الكائنة الفاسدة . والمراد بشرّ ما هو الشرّ بمقايسة الشئ إلى ما فى عرضه وإنّما يكون فى الأشياء الكائنة الفاسدة أى الطّارية عليها الكون والفساد والإستحالة والإنقلاب وهى أبعاض العناصر لبرائة كليّاتها عن الكون والفساد فضلاً عن السّماويّات على حسب أصولهم فلا تغيير فيها ولا استحالة ولا انقلاب فيها حتى يكون مودياً إلى تغييرها ، ومع ذلك فليس الشرّ فى الأشياء الكائنة الفاسدة كلّها وإنّما يقتحم فى بعضها و يكون الاقتحام فى بعضها أيضاً فى أوقات قليلة ، ولذلك صار الشرّ قليلاً فالشرّ فى عالم الكون والفساد أقلّ من الخير بكثير مع كون عالمها حقيراً بالنسبة إلى عالم الأفلاك كما قال المصنّف فى المتن :

عناصرها كحجر المائنة

بل جعل القوم اولو الفطانة

وعالم الأفلاك حقیر فی جنب عالم العقول الحقیر بالنسبة إلى عالم الرّبویّة الذی لا اعتبار للشرّ بالنسبة إلیه أصلاً لجلالته وتنزّهه عنه هذا، ولو كان عالم الكون والفساد کلّه شرّاً لكان شیئاً قليلاً بالنسبة إلى کلّ الوجود، وكيف والسّلامة فيه غالبه إذ لا يوجد هذه الشّرور إلا فی بعضها، ونحن نعلم أنّ المرض والألم وإن كانا كثيرین إلا أنّ الصّحة والسّلامة أكثر، وبهذه يعلم أنّ الخیر غالب والشرّ نادر. (آملی ۱/۴۵۶)

فإنّ کلّ معلول ملائم لعلّته ۱۱/۲۵

لوجود السّنخية بينهما، حیث أنّ المعلول فیء علّته وظلّه وعكسه، وللمناسبة الذّاتیة بينهما صار کلّ واحد منهما ملائماً بالنسبة إلى الآخر، فالعلّته المقتضية لوجود المعلول على نحو الإيجاب باقتضاء ذاتیّ يستحيل أن یؤدّی إلى عدمه لكي یكون شرّاً بالقياس إلیه، والمعلول المقتضى لوجود العلة لفقره الوجودی وحاجته الذّاتیة يستحيل أن یكون مؤدّياً إلى عدمها لكي یكون شرّاً بالقياس إلیها، فكلّ من العلة والمعلول خیر بالقياس إلى الآخر. (آملی ۱/۴۵۵)

فی بعض الأشياء الكائنة الفاسدة ۱۳/۲۵

قیّدنا به إذ لا شرّیة فی الأفلاك والفلكیّات فكیف فی عالم الفعلیّات والعقیّات، فإنّ الشرّ عدم ذات أو عدم كمال ذات كعدم البدن أو عدم صحّته وعدم الفاكهة أو عدم لونها وطبعها المترقبین منها یبرد وغیره ولا تنفسد فی العالم العلوی، نعم یتحقّق النقص الإمكاني فی جمیع ما سوى الله، والنقص غیر الشرّ إلا أن یستعمل الشرّ فیّه مجازاً. وإنّنا قلنا: «فی اوقات قليلة» لأنّ النّار مثلاً إذا قیس استضرار زیدها فی جسده أو ماله إلى انتفاعاته تقویماً وتكبلاً كان كنسبة أقلّ قليل إلى ما لا یحصی كثرة فضلاً عن مقایسته إلى انتفاعات كلّ المركبات وغیرها بها. (سبزواری ۱۱۵)

فی اوقات قليلة ۱۳/۲۵

متعلّق بـ «یقتحم». قوله «وبأنّ الشرّ» عطف على قوله بـ «تقسیم» (هیدجی ۲۴۴)

فقلنا ۱۵/۲۵

أی على الأوّل المنقول عن أرسطو، والثانی منسوب إلى افلاطون (هیدجی ۲۴۴)

أى بحسب الاحتمال العقلى ١٥/٢٥

قبل الرجوع بالبرهان وإلا فاعلم انّ ما هو الوجود إمّا خير محض أو الغالب خيره

(هيدجى ٢٤٣)

فلم يعدّ قسماً آخر ١٨/٢٥

أى المغلوب من كلّ منهما وإلا لكات الأقسام بحسب الاحتمال سبعة بل ثمانية لو عدّ

المساوى منها فى كلّ جانب قسماً على حدة . (هيدجى ٢٤٤)

وجعل المقسم ٢١/٢٥

هو الموجود أى ما يتصوّر ويحتمل قبل الرجوع إلى البرهان أن يدخل فى الوجود

كما قلنا: « بحسب الاحتمال العقلى » وإلا فاعلم انّ ما هو الواقع ليس إلا الخير المحض والخير

الغالب . (سبزوارى ١١٥)

فيكون ٨/٢٦

أى ترك الخير الكثير (هيدجى ٢٤٤)

قوله من القسم المقابل ٨/٢٦

أى الذى شرّه كثير غالب على خيره . (هيدجى / ٢٤٤)

وما تماثلاً ١٠/٢٦

« الالف » فيه للإطلاق أوللثنية وفى « ابطلا » للثنية . (سبزوارى ١١٦)

لزوم ذينك ١١/٢٦

أى ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح . (هيدجى ٢٤٤)

وجود ذين ١١/٢٦

أى القسمين . (هيدجى ٢٤٤)

ولم يحتجّ إلى دليل ١٣/٢٦

كيف وبأدنى التفات يعلم أنّه يلزم من فرض وجوده الخلف، لأنّ الوجود كما

علمت طرد العدم وعين التور والمرغوبية والخير فلم يكن ما فرض شرّاً محضاً محض الشرّ .

(سبزوارى ١١٦)

وقد حکموا ببداهة هذه المسئلة ۱۳/۲۶

أى مسئلة الوجود خیر والشرّ عدم، فاخطأ من قدح في حقهم بأنهم قنعوا بالأمثلة ولم يبرهنوا المسئلة مع شموخها ومهميتها في التوحيد، والأمثلة مثل ان قالوا في القتل قدرة القاتل ودركه وحركة يده وحدة سيفه وقبول عضوالمقتول ولينه وغير ذلك من الأمور الوجودية كلها خيرات إننا الشرّ فيه عدم حيوة المقتول بل عدم تعلق روحه بجسده، والبرد المفسد للشمار من حيث أنه كيفية وجودية وقوة فعلية لها مدخلية تامة في تنظيم العالم الكياني ومن وسايط جود الوجود الربّاني خیر وقبول الثمرة واسودادها ونحوها خيرات، والشرّ عدم حلوة الثمرة مثلاً وقس عليها . (سبزواری ۱۱۶)

وقد حکموا ببداهة هذه المسئلة ۱۳/۲۶

أى الحكم بأنّ الوجود خیر محض بالذات والشرّ بالذات هو العدم ضرورية جداً فإن كان فيها خفا، فلعدم تحقق ماهية الخیر والشرّ .

اقول، دعوى الضرورة في كون الوجود خيراً محضاً صعب جداً لمن لا يرى لمفهوم الوجود مصداقاً في الخارج ولم يضع له حقيقة سوى المعنى المصدرى والمفهوم الانتزاعى البديهي فواضح انّ الخیر المطلوب لا يكون أمراً اعتبارياً كما نبّه عليه صدر المتألهين - قدس سرّه - . (هیدجی ۲۴۴)

فقد ذكر العلامة الشيرازي ۱۴/۲۶

وهو محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي الكازروني الشافعي الملقب بالعلامة عند علماء العامة صاحب التصنيفات الكثيرة، منها: شرح حكمة الإشراق، وشرح قانون الطب، وشرح أصول ابن الحاحب، وشرح مفتاح السكّاتكي، وكان ابوه طبيباً فقيراً عليه وعلى الشمس الكاتبى، ثم سافر إلى المحقق الطوسى - قدس سرّه - فقرأ عليه وبرع ثم دخل الروم فأكرمه صاحبها وولّى قضاء سيواس وملطيه وقدم الشام ثم سكن تبريز. (هیدجی ۲۴۴)

ومع ذلك فقد ذكر العلامة الشيرازي ١٤/٢٦

استدلوا لإثبات خيرية الوجود بعبارات مختلفة قال في شرح حكمة الاشرار :
يجب أن يعلم ان الشر لا ذات له بل الشرّ عدم ذات أو عدم كمال لذات ، وما
يوجد شرّاً إنّما هو لأفضائه إلى عدم ما إذ لو كان موجودا وما فوت شيئاً على غيره فليس شرّاً
لغيره ولا لنفسه أيضاً ، لأنّ وجود الشيء لا يقتضي عدمه ولا عدم شيء مما يكمله ، ولو
اقتضى الشيء عدم بعض كمالاته لكان الشرّ ذلك العدم لاهو ، على ان اقتضاء ذلك غير
معقول فانّ الأشياء طالبا لكمالها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كالات ، ويلزم من
ذلك انّ الشرّ لو كان موجودا لما كان الشرّ شرّاً وإلا لكان إمّا شرّاً لنفسه أو لغيره
وليس فليس ، والاصحح الزائد إنّما تؤخذ شرّاً أنّها تبطل هيئة مستحسنة» انتهى .
(آملی ١/٤٥٦)

فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ١٧/٢٦

إشارة إلى مقالة الشنوية حيث يقولون بأنّ صانع العالم اثنان : الأوّل خالق الخير ،
والثاني خالق الشرّ ، فخالق الخير يزدان وخالق الشرّ اهرمّن وهو عبارة عن ابليس لعنه الله .
وقيل الأوّل النور والثاني الظلمة قديمتان وحدث العالم من امتزاجهما ، واستدلوا
عليه بأنّ الفاعل الواحد يمتنع أن يكون خيراً وشريراً بالتّذات لأنّ ذاته إن اقتضى الخير
ينبغي أن لا يكون شريراً وإن اقتضى الشرّ ينبغي أن لا يكون خيراً . (هيدجی ٢٤٤)

فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثمّ الأهرمن ١٧/٢٦

وهم الشنوية القائلون بوجود إلهين فاعلين فاعل الخير وفاعل الشرّ استنادا إلى انّ
في العالم خير او شرّ او مبدء الخير لا يعقل أن يصدر منه الشرّ لأنّه محض الخير وصرف
السّلام الرّحيم الغني عن العالمين «از مبدء خير جز نكوئی نايد» . وقالوا انّ مبدء الخير
هو يزدان ومبدء الشرّ اهرمن ، وعن بعضهم التّعبير عن مبدء الخير بالنور وعن مبدء الشرّ
بالظلمة . وقال بعضهم بقدمها ، وعن بعضهم ان فاعل الشرّ مخلوق فاعل الخير ، وقال
بعضهم النور حيّ قادر حسّاس درّاك ومنه تكون الحركة والحياة ، والظلمة ميت جاهل
عاجز جماد موات لا فعل له ولا تمميز وانّما يقع الشرّ منه طبعاً . (آملی ١/٤٥٧)

وأما علی مشرب ارسطو ۲۰/۲۶

ویقال انه تفاخر بهذا الدّفع وذلك، لأنّ ما هو مناط الشّبهة من تقسیم الوجود إلى الخیر والشّرّ جعله مناط الدّفع ومع ذلك مشرب افلاطون أعذب كما لا یخفی .
(سبزواری ۱۱۶)

لا بلیق بالحکیم اهمالها ۲۱/۲۶

فالنّار لا یحمل إجمادها بمجرّد الشّرّ القلیل الذی لا یعبأ به مع تلك الخیرات الّتی لا تُعدّ ولا تُحصی، علی أنّها من حیث كونها مؤدّية إلى تلك الشّروور القلیلة مجعولة بالعرض ومن حیث كونها ملزومة للخیرات المتکاثرة مجعولة بالذّات ، ولذا قالوا: «انّ الشّرّ مجعول فی القضاء الإلهی بالعرض» ، فالنّار جعلت بالذّات للانتفاعات المعلومة لا للاستضرار الجزئیّ إّلا بالعرض ، والسوهم جعل بالذّات لادراك المحبّة الجزئیّة من الصّدیق والعداوة الجزئیّة من العدو مثلاً لاللتخوف من المیت أو للتخوف من عدم وصول الرّزق إّلا بالعرض وقس علیها الباقی (سبزواری ۱۱۶)

فایّ حاجة الی مبدء علی حدة ۲۲/۲۶

علی أنّ الخیران قدر علی دفع شرّ الشّریر ولم یفعل لم یکن خیر الأنّ الرّضاء بالشّرّ شرّ، وإن لم یقدر عجز والعاجز منحتط عن درجة الالوهیّة ، وهم فرق کثیرة مختلفة فی آرائهم منها المانویّة والمزدکیّة والذیصانیّة وغيرهم . (هیدجی ۲۴۵)

انّ الشّروور أعدام ملکات لها حظّ ضعیف من الوجود ۴/۲۷ هذا

إن قلت : فعلی هذا فیعود المحذور علی مسلك افلاطون ، إذ یقال حیثنذ الموجود الضعیف الذی له حظّ ضعیف من الوجود موجود ومجعول بالغيرأز لا یلیس بواجب الوجود قطعاً فحیثنذ یقع السؤال فی أنّه کیف صدر عن منبع الخیر المحض .

قلت : هو مجعول بالعرض بمعنى أنّ له واسطة فی العروض لا انّ له واسطة فی الثبوت فقط وانّ المجعول بالذّات هو موضوعه ویسند إلیه المجعولیّة من قبیل وصف الشّیء بحال متعلّقه ، وهذا بخلاف مسلك الارسطو فانّه علی مسلكه مجعول بالحقیقة

لا بالعرض والمجاز لكانته صار مجموعاً حقيقياً بالتبعية . (آملى ٤٥٨)

ولا شريك له مطلقاً ٨/٢٧

أى فى الوجود والإلهية . (هيدجى ٢٤٤)

إنه الأحده ٩/٢٧

ومعنى الأحده هو البسيط الذى لا يعتربه شائبة التركيب أصلاً بأقسامه الأربعة

المذكورة فى الكتاب . (آملى ٤٦٠/١)

ف عنوان الجزئية ينافى الحمل ١٦/٢٧

لأن الجزء ينافى الكل فى الوجودين ومناطق الحمل هو الاتحاد فى الوجود وأيضاً

ينافى اعتبارها لابشرط . (هيدجى ٢٤٥)

ف عنوان الجزئية ينافى الحمل ١٦/٢٧

إذ المعتبر فى الحمل ملاحظة الأجزاء لابشرط، بأن يلاحظ كل واحدة كأنها عين

الأخرى، ولحاظ الجزئية هو اعتبار الأجزاء بشرط لا، فلحاظ الجزئية منافية مع الحمل

ولكن مع ذلك يصح التعبير بالأجزاء الحملية يجعل الأجزاء مشيرة إلى ذواتها المعتبرة

على نحو الالابشرط ولكنه لا يخلو عن التكاليف، ولهذا قال بأن التعبير بالأجزاء الحديثة

أولى ولم يقل هو الصواب . (آملى ٤٦٠/١)

أعنى المادة والصورة الذاتيتين ١٧/٢٧

قدمر فى مباحث المهية ان الجنس محتاج إلى الفصل فى وجوده الخارجى والذهنى

بخلاف النوع بالقياس إلى العوارض المشخصة حيث انه متوقف عليها فى وجوده الخارجى

فقط. ومعنى هذه العبارة هو ان الجنس فى تحصله يحتاج إلى الفصل، ومعنى كونه متحصلاً

بالفصل انه فى الإشارة العقلية وفى رتبة تعقله لا يتعقل إلا بالفصل، فوجوده الذهنى

هو الوجود المنعمر الفانى فى أنواعه الذهنية، فالحيوان الجنسى مثلاً وجوده فى الذهن هو

وجوده المتحد مع وجود الإنسان والفرس وغيرهما فى الذهن والحيوان الملحوظ فى الذهن

منفكاً عن وجود الفصل بل من حيث هو حيوان ليس جنساً لما تحته من أنواعه بل انما هو

نوع متحصّل من الأنواع، وإن شئت فقل انه بهذا اللحاظ مادة عقلية كما ان الفصل

الملاحظ بالانفراد يكون صورة، إذ الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة على نحو
اللابشرط وبشرط لا، فذات الحيوان من حيث هو لا جنس ولا مادة بل هو نوع متحصل
من الأنواع وهو باعتبار الالبشرطية جنس وباعتبار بشرط الثلاثية مادة. (آملی ۱/۴۶۱)
وإما أن تعتبر في الذهن بشرط لا ۱۷/۲۷

فهي الأجزاء الوجودية الذهنية، وذلك لأن الجنس وجوده منغمز في وجودات
الفصول فإن فيها عيناً أودهناء، فوجوده الذهني هو الوجود المنغمز الثاني في أنواعه الذهنية
مثلاً وجود الحيوان الجنسي في الذهن هو وجوده المتحد بوجود الإنسان والفرس والبقر
وغيرها التي في الذهن، فالحيوان الملاحظ في الذهن فقط والنطاق الملاحظ فيه فقط ليسا
جنسا وفصلا إنيهما مادة وصورة ذهنيّتان. (سبزواری ۱۱۷)

متباينة في الوضع ۱۸/۲۷

بأن يصح أن يقال في كلّ جزء منها: «إن هو من صاحبه»؟. (هيدجی ۲۴۵)

متباينة في الوضع ۱۸/۲۷

المراد بالوضع هي ههنا هو الإشارة الحسية، ومعنى تبين الأجزاء كون الإشارة
بكلّ منها غير الإشارة إلى الآخر. (آملی ۴۶۱)
اعني المادة والصورة الخارجيتين ۱۹/۲۷
على ما هو المرضيّ عنده من أن التركيب بينهما انضمامي خلافاً للسيد السند و
صدر المتألهين كما قال في مبحث الماهية:

إنّ بقول السيد السناد تركيب عينية اتحادية

. (هيدجی / ۲۴۵)

اعني المادة والصورة الخارجيتين ۱۹/۲۷

كون المركب من المادة والصورة الخارجيتين مثالا للمركب من الأجزاء المتعددة
الوجود مبنية على كون التركيب منها انضمامياً على حسب ما ارتضاه المصنّف في مبحث
المهية خلافاً للسيد السناد القائل بكونه اتحادياً وهو مختار صدر المتألهين أيضاً.

(آملی ۱/۴۶۱)

ثمّ أشرنا إلى البرهان ٢٧/٢٠

وحاصله أنّه لو كان الواجب تعالى مركّباً من الأجزاء فإمّا يكون أجزائه واجبة أو ممكّنة أو مختلفة ، والكلّ محال . وكونه مركّباً من الأجزاء محال . أمّا استحالة الأوّل أعني كون أجزائه واجبة فلو جوه :

الأوّل ، أنّه متوقّف على تعدّد الواجب الّذي ثبت استحالته ، فواحديته دليل على أحديته بمعنى عدم تركيبه من الأجزاء الواجبة .

الثاني : أنّه خلف بمعنى أنّه يلزم من فرض واجب واحد مركّب من أجزاء واجبة عدم وجود الواجب المركّب بل تعدّد واجب الوجود الّذي كلّ واحد منها بسيط . الثمّالت ، أنّه على فرض تحقّق المركّب الحقيقيّ أيضاً يكون ذلك المركّب محتاجاً في وجوده إلى تلك الأجزاء الواجبة لتغاير وجوده مع وجوداتها ذهنياً وخارجاً كما هو الحكم بالنسبة إلى وجودي الجزء والكلّ ، والمحتاج إلى الغير ممكن فلا يكون الواجب المركّب منها واجباً بل ممكّناً محتاجاً إلى واجبات متعدّدة وهو خلف .

الرّابع ، أنّه يلزم منه وجود واجب بسيط وهو أجزاء الواجب المركّب فليس الواجب بما هو واجب مركّب بل بعض واجبي الوجود مركّب وبعض منه بسيط .

وأما الثاني أعني كون الأجزاء كلّها ممكّنة فلو جهين :

الأوّل ، انّ المركّب من الممكن محتاج إليه فيكون ممكّناً محتاجاً إلى الممكن فيكون أسوء حالاً من الممكن المحتاج إلى الواجب .

الثاني ، انّ تلك الأجزاء الممكنة إمّا موجودة بالواجب المركّب منها أو غيره ، وكلاهما محال للزوم الدّور على الأوّل حيث انّ الواجب المركّب منها يتوقّف تحقّقه على تحقّقه ، والمفروض توقّف تحقّق الأجزاء عليه وعدم ما يتوقّف عليه الأجزاء على الثاني لاستحالة أن تكون موقوفة على ممكن آخر للزوم الدّور أو التسلسل وعدم واجب آخر حتّى يكون هو الموقوف عليه .

وأما الثالث ، أعني كون الأجزاء مختلفة في الوجوب والإمكان فللزوم محذور

كونها واجباً في الواجب منها وممكنا في الممكن منها . (آملی ۱/۴۶۳)

لم يكن بينهما تلازم ۳/۲۸

جواب «إذا فرض» . (هیدجی ۲۴۶)

وهذا ما اذعيناه من التلازم

وهو تعدد الواجب . (هیدجی ۳۴۶)

هذا إذا كانت حدیة تحليلیة ۶/۲۸

وهذا أيضاً محذور شديد بل الحاجة في مرتبة قوام الذات أمحل من الحاجة في مرتبة خارجة منه ، فلا وجه لقول المحقق اللاهيجی انه لا يلزم الحاجة على فرض وجود الأجزاء الحملیة لاتحاد الجنس والفصل وجودا مع أن مرتبة التقرّر متقدمة عنده على مرتبة الوجود بالتجوهر . (سبزواری ۱۱۷)

وذلك محذور آخر ۶/۲۸

أى لزوم احتياج الواجب ودليل آخر على بساطته تعالى هو أن الواجب قد علمت انه حقيقة انیة محضة فلا ماهیة له ، وكلّ مالا ماهیة له لاجزاء له لاذهنا ولا خارجا . وأيضاً لو كان للواجب أجزاء حدیة عقلیة فلا يخلو إمّا أن يكون جميعها أو بعض منها حقيقة الوجود أو ليس كذلك ، وعلى التقادير يمتنع الحمل وذلك خرق الفرض . (هیدجی ۲۴۶)

على وجه آخر ۱۰/۲۸

بأن يفرض الواجب انه غنى كما يفرض في الصورة الأولى أنه واحد .

(هیدجی ۲۴۶)

كلّ ما في الشهادة ۵/۲۹

كما قلت : بلور أول عالم وشهادت وغيب
كه بوخومدور بوسوزده شبهة وريب
كلّما في الشهود من صور
كلّها آية لما في الغيب . (هیدجی ۲۴۶)

بالسلب والثبوت ۱۰/۲۹

في الأسفار : الصفة إمّا إيجابية ثبوتیة أو سلبية تقدیسیة وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله : «تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام» فصفة الجلال ما جلت ذاته من مشابهة الغير ، وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجلت ، والاولى سلوب عن

التناقض والأعدام وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى^١. والثانية تنقسم إلى حقيقية كالعلم والحياة وإضافية كالخالفية والرزاقية والتقدم والعلية. وجميع الحقيقتات يرجع إلى وجوب الوجود أعني الوجود المتأكد، وجميع الإضافيات يرجع إلى إضافة واحدة هي إضافة القيومية، هكذا حقق المقام وإلا فيؤدى إلى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة إلى ذاته الأحدية تعالى^١ عَن ذَلِكَّ عَلُوًّا كَبِيرًا. (هيدجى ٢٤٦)

ويقال لنعوته السلبية صفات الجلال ١١/٢٩

لتجلياه بأنه المترفع عن التركيب والجوهريّة والعرضيّة والجسميّة بل المهية والنقص حيث يقال أنه ليس بمركّب وليس بجوهر وليس بعرض وليس بجسم وليس له مهية، وبالجملة ليس له نقص بوجه من الوجوه. وأمّا الثبوتية فهي لكونها وجودية جماله، فجماله تعالى^١ علمه وقدرته وغيرهما، وبالجملة هو الحىّ العليم المرید القدير السميع البصير المتكلم.

وهذه أئمة الأسماء الحسنی عند العرفاء ويعنون لكلّ من الصفات السبع التي هي مبادئها فصل ويبحث عنها في علم الكلام أيضاً. (سبزواری ١١٧)

ونحوها ١٦/٢٩

كحبة ذاته لذاته وإرادة ذاته لذاته وعشق ذاته ونورية ذاته لذاته.

(سبزواری ١١٧)

بالمعنى الاعم ١/٣٠

أى حامل القوة محلاً كان أو موضوعاً أو متعلقاً. (سبزواری ١١٧)

لزم كون الذات نسبة اعتبارية ٨/٣٠

إذا المفروض أن الصفة الإضافية المحضة محض الإضافة وهي نسبة اعتبارية عين الذات والذات عينها فظهرت الملازمة، وبطلان التلازم أظهر. وإنما كانت مع اعتباريتها صفة زائدة إذ يصفه العقل بها كما إن الأبوة مع كونها نسبة اعتبارية يوصف زيد بها بل يوصف بالكلية والنوعية ونحوهما باعتبار ذاته وذاتية المشتركتين مع كونها من المعقولات الثانية. (سبزواری ١١٧)

لکن مبادیها ۹/۳۰

إشارة إلى ما قاله الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول إنه لا يجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، بل له إضافة واحدة هي المبدئية بصحح جميع الإضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولاسلوب فيه كذلك ، بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الإمكان فإنه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرها كما يدخل تحت سلب الجهادية عن الإنسان سلب الحجرية والمدريية عنه وإن كانت السلوب لا تتكثر عن كل حال . (هيدجى ۲۴۷)

لقومية ۹/۳۰

القيومية في اصطلاح الحكماء تستعمل بمعنيين : أحدهما مبالغة القيام بالذات ، وثانيها القومية الوجودية العينية وهذا هو المراد ههنا . (سبزواری ۱۱۸)

وهما ليسا مسلوبين عنه ۱۶/۳۰

أى سنخ الوجود مثلاً ليس مسلوباً ، وأما الوجود المحدود بما هو محدود فهو مسلوب كما قلنا بعد ذلك وذلك الحدّ وأما سنخ الوجود وأصل الكمال فلوسلب عنه لزم التركيب في ذاته من الوجود والعدم والكمال بخلاف سلب السلب فإنه إثبات ولا ينافى البساطة . (سبزواری ۱۱۸)

يعنى سلوبه تعالى يرجع ۱۹/۳۰

فلو اعتقد أنه تعالى ليس بمحتاج أوليس بناقص لكنى في المعرفة بسلوبه كما في إضافاته وثبوتياته ، لكن اين المعرفة التفصيلية من الإجمالية «وكلّ ميسر لما خلق له» . (سبزواری ۱۱۸)

هى الوجوب ۲۱/۳۰

إن قلت : الوجوب ليس صفة إذ الوجوب الذاتى ذاته .

قلت : صفتية آية صفة كانت باعتبار مفهومها لا باعتبار وجودها الذى هو وجود ذاته ، فذاته تعالى هو الوجود البحت البسيط كما قلنا والوجوب إلى الوجود الشديد الغير المتناهى ، فالوجوب باعتبار العنوان وأنه تعين في الوجود البحت صفة واعتبار الوجود

سابق على اعتبار الوجوب . (سبزواری ١١٨))

الغير المتناهى عدّة ٢٢/٣٠

أى فى عدّة الآثار والأفعال . (هيدجى ٢٤٧)

إذا ذاته مطابق للحمل ١/٣١

قال صدر المتألهين فى موضع من الأسفار إنّ معنى عينيّة الصفات عند محقق الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفية أو حالة غيرها مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات ، لا بأن يكون فى اتصافه بشىء منها مفتقر إلى عروض هيئة كما فى حمل الأبيض على الجسم ، ولا إلى معنى سلبيّ كحمل الأعمى على الإنسان ، أو معنى نسبيّ كحمل الفوقية على السماء ، أو تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذاتيات على الموضوع ، أو تعلق بالجاعل كما فى حمل الوجود على ماهيات الممكنات . (هيدجى ٢٤٧)

بيانه انّ ذاته تعالى لا بدّ أن يكون بذاته ٢/٣١

إشارة إلى أنّ معنى قولنا : « ذاته مطابق للحمل » انه « ينبغى أن يكون ذاته ... » أو إلى انّ معنى عينيّة الصفات للذات انّ ذاته بذاته بلاحيثية تقيديّة وتعليلية مصداق لحمل مفاهيم الصفات لا انّ مفاهيمها عين الذات ولا انّ اتحاد الصفة معه كاتحاد موجودين (سبزواری ١١٨)

كان الخلو إمكانا ٥/٣١

جوب «لو» . (هيدجى ٢٤٧)

والامكان إن كان ٥/٣١

إبطال للآلام لأنّ الإمكان إن كان ذاتياً فموضوعه الماهية ، وإن كان استعدادياً فموضوعه المادة ، وليس له تعالى ماهية ولا مادة ، وقد سبق انّ عروض الإمكان للماهية بتحليل من العقل وتعمّله حيث يلاحظها مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود والعدم فيصفها بسلب الضروريتين ، وأما عند اعتبارهما محفوفة بالضرورتين أو الامتناعين . (هيدجى ٢٤٧)

لكن لاماهية للواجب ٥/٣١

لأنّ كلّ ذي ماهية معلول . (هیدجی ۲۴۸)

موضوعه الامر الواقعی ۷/۳۱

لا التعمّل التحليل لأنّ الاستعداد من الأمور المتحققة في الأعيان لابدّ من محلّ

موجود . (هیدجی ۲۴۸)

وحامله مادّة ۷/۳۱

التي جهة القبول راجعة إليها دائماً . (هیدجی ۲۴۸)

لكونه بسيطاً ۱۳/۳۱

إن قلت: أليس فيه تعالیٰ حيثية الذات غير حيثية سلب الصفات منه تعالیٰ وهما

غير الحيثية الحاصلة من الإضافات فكيف يكون بسيطاً من كلّ الوجوه ؟.

قلت: أمّا سمعت أن لا إضافة إلا واحدة وهي القيومية الوجودية ولا سلوب فيه

إلا سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الاحتياج الذي هو معنى سلبي، أيضاً فسلب السلب

إثبات فصارت الصفات مطلقاً منحصرة في الثبوتية التي عين ذاته البسيط فهو في غاية

البساطة . (هیدجی ۲۴۹)

كما كانت الكلّ متّحدة مع ذات الموصوفة بها ۱۶/۳۱

كما قلتُ :

بدان آنچه نیکو و زیباستی

سراسر در او هست بی کاستی

هماذا میندار افزودگی

گمانت نباشد در او جز بیکی

در این کیش چون خار در گلشن اند

گروهی که رای جدائی زنند

أعنی الأشاعرة . (هیدجی ۲۴۸)

لامفهوماً ۱۷/۳۱

كما ظنّ كثير من العقلاء انّ معنى كون صفاته تعالیٰ عين ذاته هو انّ معانيها و

مفهوماتها ليست متغايرة بل كلّها ترجع إلى معنى واحد ، ويفهم من كلّ منها ما يفهم من

الآخر ، فلا فائدة في إطلاق شيء منها بعد إطلاق احدهما ، وهذا ظاهر الفساد و مؤدّ

إلى التّعطيل والإلحاد . (هیدجی ۲۴۸)

حتى تكون الفاظاً مترادفة وهو باطل ١٧/٣١

وذلك لأن مفاهيم تلك الصفات معلومة بحسب اللغة والعرف العام والخاص وكنه ذاته تعالى غير معلوم فلا يكون المفهوم منها عين المفهوم من الذات ، ضرورة انّ المعلوم مغاير مع غير المعلوم ، وإنه لو كانت مترادفة مع الذات للزم أن يكون حملها على الذات أولياء غير مفيد مع أنه شايع مفيد ، وأن يفهم من حمل أحدها على الذات ما يفهم من حمل الأخرى عليه مع أنه ليس كذلك ، وأن يكون الاعتقاد بثبوت إحداهما له تعالى عين الاعتقاد بثبوت ما عداها مما يرادفها وهو ضرورى البطلان ، فن بطلان التوالى بأسرها يستكشف بطلان المقدم وهو ترادفها بحسب المفهوم . (آملی ١ / ٤٦٨)

هذا تنظير للمقام ١٨/٣١

أى لمقام جواز انتزاع مفاهيم متخالفة عن ذات واحدة . (سبزوارى ١١٩)

ولا يمكنك أن تقول ٢/٣٢

في الجواب إتي وان كنت واحداً بالشخص والعدد إلا انّ لى جهات كثيرة وحيثيات عديدة كالجوهريّة والجسميّة والحسّ والنطق وغيرهما فلا يكون مصداق المفاهيم واحداً . (هيدجى ٢٤٨)

من جهة واحدة ٦/٣٢

إذ لاجهة أخرى فيه لفرضه واحداً بسيطاً . (هيدجى ٢٤٩)

فصرف كون ٩/٣٢

يعنى الوجود المحض المجرد عن المجالى والمظاهر أى الوجود بشرط لا . (هيدجى

(٢٤٩

فصرف كون ٩/٣٢

المراد بصرف الكون هو صرف الوجود نلعبّر عنه بالوجود بشرط لا الذى هو الحقّ - جل شأنه - ، والمراد بكونه ظاهراً بذاته انّ اضافته إلى الظهور بيانية بمعنى أنه ذات هو عين الظهور لا انه ذات ثبت له الظهور بحيث يكون هوشياً والظهور الثابت له شيئاً آخر طارياً عليه فهو حينئذ ظهور . ولما كان قائماً بذاته فهو ظاهر كما انّ البياض لو كان

قائماً بذاته كان أبيض . وإنما قيّد ابيضية البياض بكونه قائماً بذاته لاشتراط كون الشيء
نعماً لنفسه على قيامه بذاته فإنه لو كان قائماً بغيره لكان حاصلًا لغيره لا لنفسه ، فيكون
حيثئذ نعماً لغيره الحاصل له لا لنفسه . (آملی ۱/۴۶۹)

لو كان قائماً بذاته ۱۰/۳۲

إشارة إلى جواز كون الشيء نعماً لنفسه إنما هو على تقدير قيامه بذاته ، فلو كان
قيامه بغيره لكان نعماً للغير وحاصلاً له لا لنفسه . (هیدجی ۲۴۹)

الإان شعاع النور المعنوي ۱۴/۳۲

المراد بالأنوار القاهرة هو العقول وبالأنوار الاسفهدية هو النفوس الناطقة العلوية
وغيرها . وفي قوله : «وهي حية عالمة ناطقة» إشارة إلى البرهان على كون إفاضة النور المعنوي
من الوجود بالشعور والمشيئة وذلك لأن المفاض منه إذا كان حياً عالماً ناطقاً فالمفيض
يجب أن يكون كذلك بالطريق الأولى وإلا يلزم أن يكون معطى الشيء فاقده ، وإذا ثبت
أنه فيأض بالشعور والمشيئة فقد ثبت أنه قادر لأن القدرة هي الإفاضة بالشعور والمشيئة .
(آملی ۱/۴۶۹)

إلى الأنوار العرضية ۱۵/۳۲

بسكون الرآء . (هیدجی ۲۴۹)

بغلاف العرضي ۱۵/۳۲

بفتح الرآء . (هیدجی ۲۴۹)

والحي درآكاً وفعلاً ۱۶/۳۲

أى الحى هو الدراك الفعال بمعنى القدر المشترك بين الدراك بالدرك التلمسى
الانفعالى كما فى الخراطين وهو أنزل مراتب الأحياء وبين الدراك بالعلم الحضورى الفعلى
وهو أعلى مراتبهم ، وكذا بين الفعال بنحو الحركة الإرادية كما فى الأنزل وبين الفعال بنحو
الإبداع كما فى الأعلى . (سبزواری ۱۱۹)

والحي درآكاً وفعلاً بدا ۱۶/۳۲

أى الحى كما ذكره فى الحاشية هو الدَّرَآك الفَعَّال لكنَّ الدَّرَآك بالمعنى القدر المشترك بين الدرك التَّمسَى الانفعالى كما فى أنزل مراتب الحيوان كالخراطين التى ليست حيوانيتها إلا بالدَّرَآك التَّمسَى فحسب وبين الدَّرَآك بالعلم الحضورى الفعلى وهو أعلى مراتب الإدراك. والفَعَّال بالمعنى القدر المشترك بين الفاعل بنحو الحركة الإرادية كما فى أنزل مراتب الفاعلين وبين الفَعَّال بنحو الإبداع كما فى الأعلى منها. أمَّا انَّ صرف الوجود درآك فله ظهور ذاته لذاته لما عرفت من كونه ظهوراً وظاهراً. وأمَّا انه فعَّال فلكون إفاضة الشَّعاع لازمة له لكونه نوراً والتورفيَّاض بالذَّات. وقال صدر المتألَّهين - قدس سره - انه درآك أى مدرك لما يفعله، وفعَّال أى فاعل لما يدركه، وكلّ مدرك فعَّال لما يدركه، وكلّ فاعل درآك لما يفعله. (آملی ١/٤٧٠)

لأنَّ العلم انكشاف الأشياء ١٩/٣٢

هذا تعريف مطلق العلم الجامع بين الحضورى والحصولى إلا أنَّ الحضورى هو انكشاف الشَّيء وظهوره بنفسه بين يدى العالم وله أنحاء، وأشدَّ أنحائه علم المجرد القائم لذاته بذاته الذى هو عبارة عن عدم اغتيااب ذاته عن ذاته، والحصولى هو انكشاف الشَّيء وظهوره بصورته لدى العالم. (آملی ١/٤٢٩)

فهو أى النور الحقيقى والهوية الصَّرفة ٢٠/٣٢

وهو الوجود الصَّرف والمأخوذ على نحو بشرط لا والمجرد عن جميع المجالى وهو علم لكونه ظهوراً وظاهراً لنفسه. (آملی ١/٤٧٠)

والهوية الصَّرفة ٢٠/٣٢

إشارة إلى أنَّ المراد بـ«هو» ما اصطلاح عليه أهل المعرفة أنَّهم يعبرون عن المسمَّى وغيب الغيوب والحضرة الأحديَّة. (هيدجى ٢٤٩)

وقس على صحَّة كونه ٢١/٣٢

الضمير راجع إلى «هو». (هيدجى ٢٤٩)

سائر الأوصاف له ٢١/٣٢

أى الأوصاف التى لل«هو» . (هیدجی ۲۴۹)

وقس على صحّة كونه ۲۱/۳۲

ضمير كونه يرجع إلى «هو» الذى ذكر فى المتن وهو اسم للنور الحقيقى والوجود
الصّرف . (آملی ۴۷۰/۱)

لهذا الأوصاف ۲۱/۳۲

أى للأوصاف المذكورة من القدرة والحیوة والعلم . (آملی ۴۷۱/۱)

فالإرادة هى الرضا بالمراد ۲۲/۳۲

كما سیأتى عند قول المصنف :

رضائه بالذات بالفعل رضا وذا الرضا لإرادة لمن قضى^۱

فإرادته تعالى^۱ عين رضاه بفعله الذى هو عين رضائه بذاته الذى هو عين ذاته، و
عشقه بذاته أيضاً مستتبع لعشقه بآثاره من حيث كونها آثاره، إذ الحب بالشئ لا ينفك
عن الحب بآثاره من حيث هى آثاره وعشقه بذاته عين ذاته . (آملی ۴۷۱/۱)

والعشق بذاته ۲۲/۳۲

لأنه عين العلم والخبرة والطلب كما أنه من حيث كونه عين الخير ومحض الحسن
والبهاء عين المعشوقية والمطلوبية . (سبزواری ۱۱۹)

والوجود الذى هو المعروفة ۲۳/۳۲

مراده - قدس سره - انّ للتكلم كسائر صفاته مرتبتان :

الأولى، التكلم الذى أعنى ما يكون كلامه عين ذاته وفى مرتبة ذاته لكون ذاته
تعالى^۱ أعنى المكنون الغيبى والسرّ المصون المعبر عنه بالوجود بشرط لا إظهاراً وإعراباً
بذاته لذاته، والتكلم على ما قاله هو الإعراب عمّا فى الضمير وهو فى مرتبة ذاته دالّ على ذاته
لذاته كما دلّ عليه : «يا من دلّ على ذاته بذاته» وقوله تعالى : «شهد الله انه لا إله الا هو» .

الثانية، التكلم الفعلى^۱ أعنى إظهار فعله الذى هو الوجود المنبسط عن ذاته وإعرابه عنه،
إذ فعله الذى هو الوجود المنبسط عين المعروفة لاذات ثبت له المعروفة (آملی ۴۷۱/۱)

والوجود الذى هو المعروفية ٢٣/٣٢

إقتباس عن الحديث القدسي: «كنت كنزا مخفياً فأحببت أن أعرف»، وكيف لا يكون معروفية ذلك الوجود ظهور الله ونور الله. (سبزواری ١١٩)

وهو التكلّم الذاتى ٢/٣٣

أى الذى يكون الكلام فيه عين الذات والذال عين المدلول كما قال (ص): «يأنا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ». (هيدجى ٢٤٩)

فاجعله مقياسا لما نذكره ٢/٣٣

كالسمع والبصر والإدراك والأحديّة والواحدية والصمدية وغيرها. ولما كان عينية الحيوة والعلم والنورية والإدراك والقدرة والإرادة والعشق وغيرها من الكمالات للوجود على حسب مطلبها شامحا في نفسه ومع هذا موقوفا عليه لعينية صفات الواجب تعالى لذاته نذكر لك بيانا شافيا، وإن كان المطلب ذوقيا عيانيا، وابن البيان من العيان؟، إلا أن كسر سورة استبعادك ممكن سيمًا بهذا البيان الوثيق الأنيق، «والله يهدى إلى سواء الطريق» وهو أنه إذا القيت إليك العينية المذكورة لا يذهب ذهنك إلى الوجود البدهيّ العنوانى كما فهم الامام الرأزى من قول الحكماء أن الواجب هو الوجود، فاعترض بأن الوجود معلوم بالبدية وذاته تعالى غير معلومة وليذهب إلى المعنون ولكن لا تقف في وجود هذا العالم وصورة الطبيعيتة ولا في وجود عالم المثال وصورة المجردة تجردًا برزخيا بل اطلع إلى وجود عالم الأمر ولا اقل من الأرواح المضافة والنفوس الناطقة، فحينئذ ترى وجود النفس سيمًا إن قلنا لامهية لها عين الحياة والعلم والإرادة والعشق والنورية والقدرة وغيرها من الكمالات، فإن علمها بذاتها حضورىّ فهي علم قائم بذاته وعالم ومعلوم لذاتها. وأيضاً نفس الحياة القائمة بذاتها وهي الحية الحقيقية والبدن حتى بالعرض وهي إرادة و محبة وعشق بذاتها لذاتها بحيث يكون إرادتها ومحبتها وعشقها لشيء كان بتبعيته إرادتها ومحبتها وعشقها ذاتها، ونور حقيقى كما سمّوها نورا اسفهدا و قدرة على البدن وقواه وتدبيرها. فلو قلت بدل قولك أن النفس متعلقة بالبدن الطبيعى والمثال علم متعلق أو عشق متعلق

أولإرادة متعلّقة صدقت ، وإذارقبت بذهنك إلى الأرواح المرسله وصاحب الأمر و الخلق كان الأمر أوضح ، وحينئذ صدقت وأذعنت بأن الوجود أينا تحقق ولوفى عالم الفرق وفرق الفرق يدور معه تلك الكمالات بحسبه ، فلما كان الوجود فى العالم المادى كلا وجود لغلبة الضعف كان الحيوه والعلم ونحوهما كلا علم ولاحيوه وهكذا . (سبزواری ۱۱۹)

فاجعله مقياساً ۲/۳۳

يعنى فاجعل ما ذكرناه مقياساً لما لم نذكره من صفاته فى صدقه على صرف الوجود بذاته . (هيدجى ۲۴۹)

ولذلك ترى العرفاء ۲/۳۳

أى ولأجل كون الوجود كلاماً والاسم من أقسامه يطلقون الاسم على نفس الوجود لاعلى اللفظ بل الألفاظ كالعالم والقادر ونحوهما إنهما هى أسماء الأسماء فى اصطلاحهم .
إعلم ان الفرق بين الاسم والصفة عندهم هوان الذات المأخوذة مع كل من المعانى الكمالية يقال لها الاسم ونفس ذلك المعنى هو الصفة . (هيدجى ۲۵۰)

ولذلك ترى العرفاء ۲/۳۳

هذا من تنمية البحث عن التكلم ولا ربط له بقوله : « فاجعله مقياساً لما لم نذكره »
أى ولأجل كون الوجود كلاماً والاسم من أقسام الكلام يطلقون العرفاء الاسم على نفس الوجود الذى هو المسمى لاعلى لفظه الذى هو الاسم ، فالاسم عندهم هو المسمى لكن ملحوظاً مع تعيين من التعيينات الكمالية . فالقادر هو الوجود مع تعيينه بتعيين القدرة وهكذا ، فالوجود المتعين بتعيين العلم عندهم اسم والمتعين بتعيين القدرة اسم آخر وهكذا . وأما كلمة العالم والقادر ونحوهما فهى اسم للاسم والمسمى عندهم هو الوجود الصّرف ملحوظاً بلاتعيين اصلاً . (آملی ۱/۴۷۲)

والاشعري ۷/۳۳

قال ابو الحسن شيخ الأشاعرة إن الله تعالى معان قائمة بذاته هى العلم والقدرة والارادة والحيوه والكلام والسمع والبصر ، وبطلانه واضح لأن هذه إن كانت واجبة

لذواتها لزم تعدّد الواجب وقد مرّ بطلانه، وإن كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها إن كان هو ذات الواجب لزم أن يكون الواحد فاعلا وقابلا وهو باطل كما مرّ، فظهر بطلان قول التفتازانى في شرح العقائد النسفيّة: «ولا استحالة في تعدّد الصّفات القديمة وإنّما المستحيل تعدّد الذّوات القديمة». (هيدجى ٢٥٠)

وإلزامهم بالقدماء الثمانية مشهور ٨/٣٣

والأشاعرة يجيبون عنه تارة بأنّ الممتنع هو الذّوات القديمة المتعدّدة للصّفات القديمة، وأخرى بأنّ صفاته تعالى لا هو ولا غيره فلا يلزم من قدمها قدم ما يغيره .
(آملى ٤٨٢/٣)

أى ذاتة نائية مناب الصّفات ٩/٣٣

فالعلم مثلا يترتب عليه الإحكام والإتقان ، ولذا استدلتّ بهما عليه في التجريد حيث يقول : « والإحكام والإتقان واستناد كلّ شيء إليه دلائل العلم ، وهما أى الإحكام والإتقان مرتبّان على ذاته تعالى من غير أن تكون فيه صفة العلم ، فداته تعالى تقوم مقام العلم ، وحدث العالم مثلا المترتب على القدرة مترتب على ذاته تعالى من غير أن تكون له صفة موسومة بالقدرة ، ومختاريّة الفعل المترتبة على العلم والمشية والقدرة مترتبة على نفس ذاته بلا واسطة علم ومشية وقدرة وهكذا في سائر الصّفات ». (آملى ٤٧٢/١)

وبالحقيقة هم نافون للصّفات ١١/٣٣

وإطلاقها عليه تعالى مجاز لاحقيقة، والقول بالتشبيه خير من هذا التّعطيل وعندنا صفاته الذّاتية حقّ الصّفة وإطلاق الصّفة على الذّاتى شايع عندهم فيقال على المهيّات إنّها صفات ذاتية للوجودات الخاصّة. والمتكلمون أيضاً يطلقون الصّفة النفسية على مهية الشيء ، والمنطقيون أيضاً يطلقون الوصف العنوانى على ذات الموضوع وجزئه وعارضه . (سبزوارى ١٢٠)

وبالحقيقة هم نافون للصّفات ١١/٣٣

لكون سلب تلك الصّفات حينئذ عنه تعالى بالحقيقة واتصافه بها بالمجاز ، وقياس ذلك ما إذا رفع طيب الحرارة الغربية عن مزاج محرور المزاج ببارد مبرد، أو مؤمن بدعاء

مستجاب، أو ولیّ بهمة عالية التي يخلق بها ما يشاء بإذن الله، فكلّ من المبرّد والدّعاء والهمّة فاعل للتبريد في المزاج لكن مع اتّصاف المبرّد بكونه مبرّداً دون الدّعاء والهمّة، فالدّعاء مثلاً يفعل التبريد بنفس ذاته من غير أن يكون فيه صفة المبرّدية بخلاف البارد المبرّد، والبرودة مسلوّبة عن الدّعاء والهمّة وإن كان فعل التبريد حاصلًا منها على أتمّ ما يمكن أن يكون لمشابهتهما في الفعل بمشيئة الله سبحانه الّذي «إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» دون الفاعل الطّبيعيّ. (آملی ۱/۴۷۳)

ولم يفظّونوا أنّ حقيقة كلّ صفة هي الوجود ۱۲/۳۳

وذلك لما حقّق في طريقة الإشراق من أنّ الوجود أعنى به مصداقه وما يحكي عنه عنوانه الّذي هو عين منشأية الآثار بنفس حقيقته البسيطة وذاته الوحيدة، يصدق عليه عناوين متعدّدة كعنوان الوجود أعنى الوجود المصدريّ العامّ البديهيّ العنواني، وعنوان النّور والعلم والقدرة الحيوة والمشية والإرادة والمحبة والعشق وغيرها من صفات الكمال. أمّا صدق عنوان الوجود عليه فظاهر بعد فرض كونه مصداقه وحقيقته، وأمّا صدق عنوان النّور عليه فلأنّ مفهوم النّور عبارة عن الظّاهر بذاته والمظهر لغيره كما في النّور الحسّي حيث أنّه نور لمكان كونه ظاهراً بذاته ومظهِراً للأشياء التي المستنيرة به، والوجود الحقيقي أعنى به مصداق الوجود وحقيقته ظاهر بذاته أي يكون ذاته وجوداً ومظهِراً للمهيئات المتغيرة من الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء والصفات، والمهيئات الجبروتية أعنى الموجودة في عالم العقول المعبر عنه بعالم الجبروت والملكوّية والناسوتية وهكذا في سائر الصفات. ولما كان الوجود في كلّ شيء عين العلم والقدرة والحيوة ونحوها وكانت الوجودات متفاوتة متفاضلة فلا جرم تكون تلك الصفات التي في كلّ وجود عينه متفاوتة. فكما إنّ مرتبة من الوجود هو الوجود المفهوميّ العامّ البديهيّ، ومرتبة منه هو مصداقه الّذي هو الوجود الرّابط الّذي يكون وجوداً في غيره لغيره بغيره، ومرتبة منه هو الوجود الرّابط الّذي هو وجود في نفسه لغيره بغيره، ومرتبة منه هو الوجود الجوهری الّذي هو وجود في نفسه لنفسه بغيره، ومرتبة منه الوجود الواجبيّ تعالی الّذي هو وجود في نفسه لنفسه،

فكذلك العلم يكون ذات مراتب، فمرتبة منه هو العلم المصدري النسبي، ومرتبة منه هو العلم الواجبي الذي هو نفس حقيقة الواجب تعالى، فكما ان حقيقة تعالى وجود بالذات فكذلك علم بالذات وهكذا سائر الصفات .

اقول : يمكن ان يكون الخلاف بين المعتزلة والحكماء لفظياً حيث ان المعتزلة ينفون الصفات القائمة بالغير عنه تعالى في مقابل الأشاعرة . ومرادهم بنبابة الذات عن الصفات هو كون الذات بنفس ذاته، بلا علم زائد على ذاته عالماً، وبلا قدرة زائدة قادراً وهكذا وهذا عين ما يقوله الحكماء من العينية (آملی ١/٤٧٥)

ونعمة الحدوث ١٧/٣٣

ولعلّ الداعي لهم على هذا تصحيح حدوث العالم باعتقادهم الفاسد، فإنه إذا كانت إرادته النافذة وقدرته الفعالة وعلمه الفعلي قديمة كان العالم قديماً، ولم يعلموا أنّ الحدوث والتجدد ذاتي للعالم الطبيعي، والأشاعرة يقولون بقدوم الإرادة والقدرة وبحدوث تعلقها . (سبزواری ١٢٠)

في الطنبور ١٧/٣٣

متعلق بقوله: «قد زادها» وفيه تلميح إلى المثل السائر في العرب وهو قولهم: «فلان زاد في الطنبور نعمة أخرى» يضرب لمن أحدث شيئاً جديداً . (هيدجی ٢٥٠)

ونعمة الحدوث في الطنبور ١٧/٣٣

المنسوب إلى الكراميّة وهم طائفة من الأشاعرة منسوبون إلى الكرام بفتح الكاف والتشديد والدأبي عبدالله المشبه الذي أطلق اسم الجوهر عليه تعالى وقال: «إنه سبحانه استقرّ على العرش، وإن صفاته الزائدة على ذاته تعالى حادثة» ولعلّ وجه ذهابهم إلى حدوث صفاته تعالى امران: أحدهما الفرار عن الالتزام بالقدماء الثمانية كما التزموا بها غيرهم من الأشاعرة . وثانيهما تصحيح حدوث العالم إذ مع قدم صفاته تعالى من العلم والقدرة والإرادة يلزم إما قدم العالم أو الالتزام بتخلف العلة عن المعلول وهذا بخلاف ماذا كانت حادثة، ولا يخفى ان فطرة العقل آبية عن تصحيح ما قاله وذلك للزوم خلو الذات

عن الكمال والجمال في مرتبة عروضا عليهما عليه تعالى مضافا إلى لزوم خلوه عن مرتبة الذات الذي يلزم على القائلين بزيادة الصفات القديمة على ذاته ، ومعلوم ان ذاته تعالى ليس بحيث لم يكن علما فيصير علماً أولم يكن قادرا فيصير قادرا ثم يسئل عن منشأ علمه فهل هو ذاته أو غيره ، فعلى الأول يلزم قدم علمه بقدم منشأه ، وعلى الثاني فيكون علمه تعالى معلولا للغير ، ثم ما ذاك الغير الذي يكون منشأ لعلمه هل هو مخلوق له أو غيره ، ثم يلزم من قولهم كون الذات محلا للحوادث تعالى عن ذلك . وأما تصحيح حدوث العالم فعند سائر الأشاعرة بحدوث تعلق صفاته القديمة بإرادته تعالى مثلاً قديمة لكن تعلقها بالمراد حادثة ، وعند الحكماء بالحدوث التجديدي الذاتي للعالم الطبيعي كما هو مسلك صدر المتألهين ، أو بالحدوث الدهري ، أو السرمدي كما هو طريقة السيد الداماد ، أو بالحدوث الاسمي كما هو مشرب المصنّف على ما تقدّم في مبحث الحدوث . (آملی ۱/ ۴۷۶)

للكرامية ۱۹/۳۳

قال الفاضل رمضان افندي في شرحه على شرح العقائد النسفية : «الكرامية بتخفيف الرآء وتشديد اليآء منسوب إلى الكرام على وزن خدام وهو رجل كان في زمن السلطان محمود ابن سبكتكين» وفي القاموس : «محمد ابن الكرام كشداد إمام الكرامية» . (هيدجی ۲۵۰)

ثمّ أشرنا إلى تزيف هذا المذهب ۲۱/۳۳

أى مذهب الكرامية . (آملی ۱/ ۴۷۶)

فواجب الوجود من جميع جهاته ۲۱/۳۳

إذ كل ما يمكن له بالإمكان العام يجب وجوده له وإلا لكان له حالة منتظرة فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات . . (هيدجی ۲۵۰)

فواجب الوجود من جميع جهاته ۲۱/۳۳

وذلك لأن ما يمكن أن يكون له بالإمكان العام بسلب ضرورة العدم يجب أن يكون مع إثبات الضرورة في طرف الوجود وإلا فلو كان في ضمن الإمكان الخاص لم

يكن ذاته كافية في ثبوت ما يمكن أن يكون له فيكون له للاحالة حالة منتظرة فلا يكون واجب الوجود بالذات، فكما يكون هو واجب الوجود بالذات يكون واجب العلم والقدرة والإرادة . (آملى ١/٤٧٦)

وليس هذا تزييفاً لمذهب الإشعري ١/٣٤

وذلك لأنّ الأشعريّ يقول بقدّم الصّفات والصّفات القديمة يمكن أن تكون مستندة إلى نفس الذات فيكون عليه واجب الوجود بذاته واجب الوجود في صفاته، بمعنى أنّ صفاته من ذاته وإن كانت زائدة على ذاته، وهذا بخلاف ما لوقيل بحدوث صفاته فإنّ الذات القديمة حينئذ غير كافية في حدوثها وإلا يلازم إمّا حدوث الذات أو قدّم الصّفات، ولا محالة يجب أن يكون أمراً آخر وراء الذات سبباً لحدوثها لكي تتخلّف عن الذات بتخلّفه كما يجب في ربط كلّ حادث بالقديم فلا يكون نفس الذات وحدها سبباً لحدوثها فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات . (آملى ١/٤٧٦)

لقوله بقدّمها ٢/٣٤

وكلّ قديم واجب وإلا فكلّ ممكن حادث فهما متساويان في الصدق .

(هيدجى ٢٥٠)

معطى الكمال ليس فاقداً له ٦/٣٤

كيف يسوغ عند ذى فطرة عقلية أن يكون واهب كمال أو مفيضه قاصراً عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب والمستفيداً كرم من المفيد. وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته التي هو وجوب صرف وفعلية محضة ومن جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة والصّور العلمية والمفيض لكلّ شيء أوفى بكلّ كمال غير متكثّر لثلاً يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالماً وعلمه غير زائد على ذاته هذا ما افاده صدر المتألهين. (هيدجى ٢٥٠)

معطى الكمال ليس فاقداً له ٦/٣٤

قال صدر المتألهين - قدس سرّه - : « وكيف يسوغ عند ذى فطرة عقلية أن يكون واهب الكمال أو مفيضه قاصراً عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب

والمستفید اکرم من المفید . وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى التي هو وجوب صرف وفعليّة محضة ومن جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة والصّور العلميّة والمفويض لكل شيء أوفى بكلّ كمال غير متكثر لثلاثا يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته . (آملی ۱/۴۷۷)

كل مجرد عاقل ۸/۳۴

أى كل مجرد موجود في الخارج قائم بذاته يجب أن يكون عاقلا بذاته، وإنّا اعتبرنا كونه موجوداً في الخارج قائمًا بذاته لأنّ الصّور المجردة القائمة بالأذهان والاعراض القائمة بالأعيان لا يصلح أن تكون عاقلة . (هيدجی ۲۵۱)

كل مجرد عاقل ۸/۳۴

اعلم ان هيلهنا فائدين كل واحد منهما مبرهن عليها بالاستقلال: الاول، قاعدة كل مجرد عاقل واعتبر في موضوعها المجرد الموجود في الخارج القائم بذاته . وإنّا اعتبر كونه موجوداً في الخارج لإخراج الصّور الذّهنيّة القائمة بالأذهان ، وكونه قائمًا بنفسه لإخراج الأعراض القائمة بالأعيان، فالأعراض والصّور الذّهنيّة وإن كانتا من المجردات إلا إنّهما خارجتان عن موضوع هذه القضية . أمّا الأعراض فلعدم قيامها بذاتها، وأمّا الصّور الذّهنيّة فلكونها غير موجودة في الخارج مضافاً إلى عدم قيامها بذاتها أيضا لكونها كيفاً نفسانياً . (آملی ۱/۴۷۷)

لامن باب انعكاس الموجبة الكلية كنتفسها ۹/۳۴

وذلك لان الموجبة الكلية تنعكس جزئية لالكليّة . (آملی ۱/۴۷۷)

في بيان الأوّل ۱۰/۳۴

وأمّا بيان الثاني فياتي عند بيانه تجرّد النفس الناطقة (هيدجی ۲۵۱)

فقلنا في بيان الأوّل ۱۰/۳۴

وحاصله ان كلّما هو مجرد عن الموادّ إمّا أن يصحّ أن يعقل أولاً ليصحّ ، والثاني محال إذكلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه ولو بالوجوه العامّة مثل أنه موجود أو واجب

أو ممكن أو غير ذلك فالأول حقّ ، وإذا أمكن أن يعقل بوجه فصحة معقوليته إمّا بأن لا يتغيّر فيه شيء ، حتى يصير معقولا بالفعل أو بأن يتغيّر فيه شيء كالحال في المعقولات بالقوّة من الأجسام وغيرها التي يحتاج في معقوليتها إلى نزع نازع وتجريد مجرد ينتزعها ويجردها عن المادّة وعن غواشيتها حتى نصير معقولة بالفعل بعد ما كانت بالقوّة ، لكنّ الثّاني محال في المجرد بالفعل لأنّه بلا تجريد مجرد وتعريّة معرّ يكون معرّى ، فكلّها له من الصّفات والأحوال يكون بالأمكان العامّ فهو له بالوجوب ، إذ لا انفعال ولا تغيّر له فلا يستنج له شيء لم يكن ، فثبت أنّه كلّما يجوز له يكون بالإمكان العامّ في ضمن الوجوب فيجب أن يكون له ، فلمّا جاز أن يكون كلّ مجرد معقولا فوجب أن يكون معقولا بالفعل دائماً فوجب أن يكون معقولا لذاته مع قطع النّظر عن الغير فهو عاقل لذاته ، إذ لو لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا لغيره والغير عاقلا له ، وحينئذ يكون موجوداً لغيره فلم يكن مجرداً عن المادّة بالمعنى الأعمّ من الموضوع وقد فرضناه مجرداً ، فإن لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوّة وقد فرضناه معقولا بالفعل هذا خلف . (أملى ١/٤٧٨)

بأن يقشّره العقل ١٥/٣٤

كما في المعقولات بالعرض من المحسوسات الخارجيّة والمحسوسات بالذّات والمتخيّلات بالذّات فإنّها بتقشير مقشّر وتجريد مجرد تصير معقولات بخلاف المجردات بالفطرة . (سبزواری ١٢١)

بأن يقشّره العقل ١٥/٣٤

ويعرّيه عن المادّة ومقارناتها ، لأنّ العلم هو حصول حقيقة الشّيء مجردة عن المادّة ولو احقها عند المدرك ، إذ المانع من كون الشّيء معقولا هو أن يكون في مادّة وعلايقها وهو المانع أن يكون عقلا وعاقلا ، فالبريء عن المادّة ومقارناتها معقول كما هو عقل وعاقل . اعلم ان المراد بالعلم إن كان هو العقل فيجب في المعلوم التجرد التّام عن المادّة أى عنهما وعن لواحقها ، وإن كان مطلق الإدراك فلا يجب فيه التجرد التّام بل نحوّما من التجرد . (هيدجى ٢٥١)

فہو بالفعل معقول ۱۷/۳۴

لأنّ كلّ ما أمکن له فوجب أن يكون حاصلًا له بالفعل لامتناع كونه مورداً
للافعال والتجدد فليس فيه شيء بالقوة، فكونه ممکن المعقوليّة غير منفكّ عن كونه
بالفعل معقولا . (هیدجی ۲۵۱)

أى عاقل نفسه بالفعل ۱۸/۳۴

فالبارى تعالى عالم بذاته وهو المطلوب، فوجوده الذى هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم
وكذا كلّ مفارق في الوجود عن المادّة . والفرق بين بارى تعالى وبين العقول انّ علومهم
وإن كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين ماهياتهم لزيادة الوجود على الماهية هناك
بخلاف الواجب فإنّ علمه عين ذاته كما أنّه عين وجوده لعدم التّغاير بين الذات والوجود
فيه تعالى . (هیدجی ۲۵۲)

والمتضايغان متكافئان قوّة وفعلا ۱۹/۳۴

يعنى إنّ المعقول بالفعل يستدعى العاقل بالفعل والعاقل بالفعل ليس إلّا المعقول
بالفعل لامعروض المعقول بالفعل لأنّه عاقل بالقوّة مثلا النّفس المعروضة للمعقول بالفعل
إذا أخذت فقط ليست عاقلة إلّا «من لم يجعل الله له نورا فإله من نور». وإن أخذت مع
المعقول بالفعل فعاقليّتها تؤول إلى المعقول بالفعل . (سبزواری ۱۲۱)

والمتضايغان متكافئان قوّة وفعلا ۱۹/۳۴

لما أثبت انّ المجرد القائم بذاته يكون معقولا بذاته فيكون معقولا بالفعل لا بالقوّة
والعاقل والمعقول متضايغان، والمتضايغان يجب أن يكونا متكافئين في القوّة والفعل . فإذا
كان المعقول بالفعل يجب أن يكون عاقله بالفعل وإذا كان بالقوّة يجب أن يكون عاقله
كذلك، وإذا كانت الأبوة في طرف زيد لعمره بالفعل يجب أن يكون بنوّة عمرو أيضا
لزيد بالفعل وإذا كانت بالقوّة كانت بنوّة عمرو أيضا بالقوّة، لكن المعقول بالذات كما
علمت معقول بالفعل فيكون عاقله أيضا بالفعل . (آسلی ۴۷۸/۱)

إن قلت : لم لا يجوز أن يكون معقوليّته بالفعل ؟ ۲۱/۳۴

ولا يخفى أن تكافؤ المتضامفين على ما ذكر لا يقتضى إلا أن يكون للمعقول بالفعل عاقلا بالفعل ، وأمّا أن العاقل بالفعل يجب أن يكون نفس المعقول بالفعل فلا ، ولهذا أورد هذا السؤال لإثبات أن العاقل هو المعقول بالفعل . وحاصل بيانه ان المعقول بالذات الذى هو عبارة عما يكون المعقوليّة نفس ذاته بحيث تكون إضافة المعقوليّة إلى ذاته بيانية هو المعقول بالفعل فيجب أن يكون عاقله نفسه ، إذ لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له لكان موجوداً للغير كما هو شرط المعقوليّة للغير عند المشائين حيث أنهم يحصرون المعقوليّة للغير بالارتسام وينكرون العلم الحضورى فحينئذ لا يكون مجرداً عن المادّة وهو خلف .

فإن قلت : لانسلم الخلف لم لا يجوز أن يكون معقولا للغير بالعلم الحضورى لا بالارتسام والحلول .

قلت : مبنى هذا الدليل على إنكار العلم الحضورى بالغير على مسلك المشائين الذين هذا الدليل منهم . ولما كان المفروض أن المجرد معقول بالذات والمعقول بالذات وجوده فى نفسه عين وجوده لعاقله إذ ليس له ذات وراء المعقوليّة لزم حاول نفسه وارتسام ذاته فى الغير الذى هو عاقله فوجب أن لا يكون معقولا لغيره فإذن يكون معقولا لنفسه عاقلا لنفسه وهو المطلوب . (أملى ١/٤٧٩)

قلت لو كان معقولا لغيره ١/٣٥

هذا يتم إذا كان الذات هو معقولا لغيره لا وجهها من وجوهه على ما ذكره - قدس سره - فالصواب فى إبطال الشقّ الثانى ما قاله اصحاب الفنّ أن كلّ ذات مجردة يصحّ أن تكون معقولة وهذا مما لا شبهة فيه ، إذ ما من شيء إلا ومن شأنه أن يصير معقولا إما بذاته وإما بعد عمل تجريد . وأمّا الشبهة بأن ذات البارئ تعالى - جلّ مجده - غير معقولة للبشر فهي مندفة بأن المانع أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته بل من جهتنا لتناهى قوة إدراكنا وقصورها عن الإحاطة والاكتناه فلا ندرك عنه إلا بقدر قوتنا .

(هيدجى ٢٥٢)

عند المشائين ٢/٣٥

فإنّهم يحصرون العاقليّة والمعقوليّة للغير في الارتسام و ينكرون العلم الحضورى
إلا في علم الشيء بنفسه . (هيدجى ۲۵۲)

فلم يكن مجرداً ۲/۳۵

وأيضاً كان وجوده للغير أى وجوده الرابطى معقولا وقد فرضنا وجوده النفسى
معقولا هذا خلف . (سبزواری ۱۲۱)

فلم يكن مجرداً عن المادّة ۲/۳۵

ينافى استدلالهم على تجرّد النفس بتجرّد عوارضها أى الصّور الكلّيّة الحاصلة فيها .
اقول ، مرادهم هناك بتجرّد الصّورة تجرّدها عن المادّة الخارجيّة ولو احقها .
(هيدجى ۲۵۲)

هل يمكن التمسك بالتضايّف ۴/۳۵

لما ثبت بالبيان المذكور أنّه معقول بالفعل ثبت بحكم التّضايّف ان له عاقلا بالفعل
امّا إنّه نفسه فاستدلّ عليه بقوله : « لو كان معقولا لغيره » ثمّ أشار إلى أنّ هذا أى عاقله
هو نفسه لا غير لا يثبت بالتّضايّف بأن يقال « المجرّد معقول فى حدّ ذاته ، وعاقله أيضا
فى حدّ ذاته بمقتضى التّضايّف » ، « فالعاقل التّدى هو فى حدّ ذات المجرّد ومرتبته لا يكون
غير ذاته » . (هيدجى ۲۵۲)

فإن قلت : هل يمكن التمسك بالتضايّف ۴/۳۵

لما أثبت قضية كلّ مجرد عاقل من ناحية وجوب تكافؤ المتضايّفين فى القوّة والفعل ،
وإنّ المعقول بالفعل يستدعى عاقلا بالفعل ، وإنّ المعقول لغيره لا يكون قائماً بذاته
مجرداً عن المادّة بالمعنى الأعمّ فيجب أن يكون هو بنفسه عاقلا لذاته لكي لا ينافى تجرّده
عن المادّة فصارت النتيجة هو اتّحاد المعقول بالذّات التّدى هو معقول بالفعل مع العاقل
بالفعل لكن مبنياً على مذهب المشائين المنكرين للعلم الحضورى فى العلم بالغير ، فلا جرم
صار تماميّة هذا البرهان متوقفاً على مسلك المشائين فى العلم بالغير اوردّ هذا السّؤال .

(آملی ۱/۴۷۹)

إذا كانت المعقوليّة في مرتبة ذات المجرد ٥/٣٥

بمعنى أن يكون الذات مصداقاً لها ومحكيّاً عنها بلا انضمام معنا أو اعتبار حيثية غيره، فيه ما أشار إليه المصنّف بقوله: «لأن مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول». (هيدجى ٢٥٣)

في المشاعر ٨/٣٥

أى فى كتابه المسمى بالمشاعر . (هيدجى ٢٥٣)

نعم قد استدلّ صدر المتألّهين ٨/٣٥

اعلم ان ههنا مقامين: أحدهما مقام اتحاد العاقل والمعقول فى علم المجرد بذاته على ماهو محلّ البحث، وثانيهما اتّحادها فى العلم بالغير على ما هو مذهب فرفور يوس . و صدر المتألّهين - قدس سرّه - استدلّ لإثبات اتّحادهما فى المقام الثانى فضلاً عن المقام الأوّل ببرهان التّضايّف، قال - قدس سرّه - فى الأسفار بعد إثبات أن الصّورة المعقولة وجودها فى نفسها ووجودها للعاقل شىء واحد وكذا المحسوس بما هو محسوس: «أنّه لو فرض انّ المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتّى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكلّ منهما هوية مغايرة للأخرى، ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالّية والمحليّة كالسّواد والجسم الّذى هو محلّ السّواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كلّ منهما مع عزل النّظر عن اعتبار صاحبه، لأنّ أقلّ مراتب الإثنيّة بين شيئين أن يكون لكلّ منهما وجود فى نفسه وإن قطع النّظر عن قرينه لكنّ الحالّ فى المعقول بالفعل ليس هذا الحالّ إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلّا هذا الوجود الّذى هو بذاته معقول للشىء آخر، وكون الشىء معقولاً لا يتصوّر إلّا بكون شىء عاقلاً له، فلو كان عاقله أمراً مغايراً له لكان هو فى حدّ نفسه مع قطع النّظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقليّ وهو وجود الصّورة العقليّة، فإنّ الصّورة المعقولة من الشىء المجردة عن المادّة سواء كان تجرّدها بتجرّيد مجرد إياها عن المادّة أو بحسب الفطرة فهى معقولة بالفعل أبداً سواء عقلاً عاقل خارج أم لا، والمتضايّفان متكافئان فى الوجود وفى درجة الوجود، إن كان

أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل، وإن كان بالقوة كان الآخر بالقوة، وإن كان أحدهما ثابتاً في مرتبة كان الآخر ثابتاً فيها انتهى». (آملی ۱/۴۸۱)

على اتحاد العاقل والمعقول ۹/۳۵

أى على اتحادهما في الوجود كأنه يرى أن التضايف بين شيئين كما هو يقتضى اتحادهما في العدد والشخص والنوع والجنس والقوة والفعل كذلك يقتضى اتحادهما في الوجود أيضاً. (هيدجى ۲۵۳)

ولكن عندى أنه لا يثبت المطلوب بهذا ۹/۳۵

وحاصل مراده - قدس سره - أن التضايف لا يقتضى الأزيد من التكافؤ في المرتبة بين المتكافئين لاتحادهما ولا مغايرتهما بل يجتمع مع اتحادهما تارة كما في العاقل والمعقول ومع مغايرتهما أخرى كما في العلة والمعلول والمحرك والمتحرك، فإذا لم يكن في نفس التضايف اقتضاء لاتحاد المتضايفين ولالتغايرهما وكان كل من الاتحاد والتغاير في مورد لا عن اقتضاء التضايف يجب أن يكون لكل دليل من خارج يقتضيه، وبالجملة التضايف لا يقتضى الاتحاد وإن كان لا يباه أيضاً إذا اقتضاه الدليل. (آملی ۱/۴۸۱)

والعلة مضافة للمعلول ۱۱/۳۵

وهما مختلفان ذاتا واعتباراً. (هيدجى ۲۵۳)

فما ذكر أن المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار ۱۴/۳۵

إلا أن يراد باضافة المعقوليّة وإضافة العاقلية مبدء الإضافة.

بيانه انّ المعقول بالفعل مطلقا سواء كان في العلم بالذات أو في العلم بالغير لا شأن له إلا المعقوليّة أى لا شأن له إلا الوجود الفعليّ والوجود التورىّ لا كالمعقول بالعرض لشوبه بالقوة والظلمة المأنعين عن كونه علما ومعلوما بالذات، وذلك لأنّ معقوليته ووجوده في نفسه واحد، فالمعقوليّة ذاتية لوجوده لالمهيته أى مبدء المعقوليّة وهو التور والفعلية، وذاتى الشيء ثابت له مع قطع النظر عن جميع الأغيار، وعنوان المعقوليّة المحمول عليه استدعى العاقلية، فبدء العاقلية ليس إلا ذلك الوجود التورىّ الفعليّ هو مبدء المعقوليّة لاغيره إذ المفروض انه قطع النظر عن الأغيار ومبدء العاقلية الذى هو غير المعقول غير،

فاتحاد العاقل والمعقول ثابت في العلم المجرد بذاته ، وهذا اتفاقى بين المحققين وفي علمه بغيره وهذا خلافى يقول به كثير من المشائين كما قال المحقق الطوسى في شرح الإشارات والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول . وبمثل هذا البيان بيئت كلام صدر المتألهين - قدس سره - في حواشينا على مرحلة العقل والمعقول وعلى الإلهيات .

وبينا في موضع آخر أنهم إذا قالوا : « المعقول متحد مع العاقل » ما أرادوا المعقول بالعرض وهو ظاهر ولا مهية المعقول بالذات لامفهوم المعقول الإضافى بل أرادوا أن المعقول بالذات موجود بوجود العاقل كالنفس الناطقة لكن لاوجود كنه ذات العاقل كوجود اللطيفة السرية والخفية من النفس بل وجودها الظهورى بلانجاف عن مقامها العالى ، وإذا قالوا : « المعقول عاقل » لاينبغى أن يذهب الذهن إلى مهية المعقول ومفهومه بل إلى وجوده ووجوده وجود النفس مثلا ، ولاغرو في كون النفس عاقلة .

ثم إن قيل : المعلول بالذات أيضاً معلول بالذات مع قطع النظر عن جميع أغيره ومع ذلك لايجوز اتحاده مع علته إذ يلزم اجتماع المتقابلين بل اتحادهما .

قلنا : المعلول معلول بالعلّة وبالنظر إلى العلة لابذاته بخلاف المعقول بالذات إذ ليس عنوان المعقولية مستلزم الحاجة إلا من جهة أخرى وهى جهة المعلولية إذا كان معلولا ، فعنى بالذات في المعلول ان المعلولية ليست صميمة في المعلول بالذات بل تحكى عن نفس ذاته فهو مستحق حمل مفهوم المعلول بلا حيثية تقييده لابلا حيثية تعليية والعاقلية والمعلولية ليستا متقابلتين إذ ليس مطلق التضايف من التقابل كما في الإضافات المتشابهة الأطراف كالأخوة . (سبزوارى ١٢١)

فما ذكر أن المفروض قطع النظر عن جميع الأغير ١٤/٣٥

هذا إشارة إلى رد ما استدل به صدر المتألهين على اتحاد العاقل والمعقول من ناحية التضايف . وحاصله أن المعقول بالفعل بحسب المفهوم أعنى مفهوم المعقول بالفعل لايعقل أن يتعقل مع قطع النظر عن جميع ما عداه لأن العاقل بالفعل مأخوذ في مفهومه حيث أن مفهومه المضاف المشهورى والمضاف مأخوذ في مفهومه المضاف الآخر بحيث يكون تعقله

مستلزماً لتعقله . فالأبوة إذا كانت بحسب المفهوم بمعنى المنسوب إلى الابن المنسوب إليه يكون تعقله أي تعقل مدلول هذه العبارة أعنى عبارة المنسوب إلى الابن المنسوب إليه مستلزماً لتعقله لابن المنسوب إليه لكونه في ضمنه، ولا يعقل تعقل الجملة إلا بتعقل جميع أجزائها كما لا يعقل تعقل الإنسان إلا بتعقل ما يكون جزء له من الحيوان والناطق فلا يعقل تعقل الأبوة مع قطع النظر عن تعقل البنوة وبالعكس . فتعقل المعقول بالفعل لا ينفك عن تعقل العاقل بالفعل فكيف يمكن تعقل المعقول بالفعل مع قطع النظر عن العاقل بالفعل .

وبما ذكرنا ظهر فساد ما توهمه الرّازی من لزوم تعدّد المتضايقين وجوداً . قال : «لأنهما متغايران مفهوماً والتغاير في المفهوم يقتضي التكثر في الوجود والحيثية لانفكاكهما تعقلاً ، فالعاقل والمعقول حينئذ كالعلم والإرادة مثلاً في أن لكل واحد منهما مصداق غير مصداق الآخر» . ووجه الفساد هو بطلان انفكاكهما تعقلاً لما عرفت من أن تعقل كل واحد منهما مستلزم لتعقل الآخر مضافاً إلى أن التغاير المفهومي لا يستدعي التغاير بحسب المصداق بل يجتمع معه ومع اتحاده . قال صدر المتألهين في رده : «وهذا الفاضل لا يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهم أن المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود» . (آملی ۱/۴۸۲)

فصل ۱۸/۳۵

وجه انّ في قوله : «اولغرض ...» إشارة إلى ردّ صدر المتألهين حيث تمسك بتكافؤ المتضايقين على اتحاد العاقل والمعقول ، وكذا إشارة إلى دفع ما توهم الإمام من أن مغايرتهما في المفهوم يقتضي التكثر في الوجود والحيثية لانفكاكهما تعقلاً فهما عنده كالعلم والإرادة مثلاً فينا حيث أن الذات الموصوفة بهما يعني النفس واحدة وهما صميمتان زائدتان عليها . قال صدر المتألهين : «هذا الفاضل لا يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهم انّ المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود» . وأيضاً إشارة إلى عدم المناقات بين قوله : «التكافؤ لا يستدعي اتحاد المتضايقين وجوداً وعدمه . وإلا اجتمع

المتقابلان» وبين قوله: « لا يقتضى التّكثّر ولا يابى الاتّحاد لان التّضاييف مطلقا ليس من التّقابل بل بعض المتضاييفات يحكم العقل بتقابلها كالعليّة والمعلوليّة أو التّحريك والتّحرك والمستعدّ والمستعدّله والتّقدّم والتّأخّر لحصول التّنافى بين طرفيها في الوجود لاني مجرد المفهوم، وبعضها ليس كالعاليّة والمعلوميّة ونحوهما كالمحبّ والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك. فالذّي يكون من أقسام التّقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الأوّل لاما هو من الضرب الثّاني » ومنشأ هذا التّوهّم انه لما سمع جمهور المتأخّرين انّ القوم ذكروا في بحث التّقابل انّ من أقسام الأربعة تقابل التّضاييف، زعموا انّ التّضاييف مطلقا من أقسام التّقابل وانّ كلّ متضاييفان متقابلان، وحكموا بانّ اضافة العليّة مغايرة أى مقابلة لاضافة المعلوميّة، فإذا أورد عليهم الإشكال في كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة في علم الشّيء بنفسه من انه يلزم اجتماع المتقابلين تفصّوا عنه بأنّ التّغايير بين موضوع العليّة والمعلوميّة أمر اعتبارى ولم يتفطّنوا بأنّ التّغايير الاعتبارى في الموضوع غير كاف في صحّة اجتماع المتقابلين. (هيلدجى ٢٥٣)

فأتمل ١٨/٣٥

إمّا إشارة إلى دفع ما ربما يتوهّم من المنافاة بين القول بأنّ التّضاييف لا يستدعى اتّحاد المتضاييفين وجوداً وعدمياً وإلاّ لاجتمع المتقابلان في مثل العليّة والمعلوليّة والمحرّكيّة والمتحرّكيّة ونحوهما ممّا يكون المتضاييفان فيه متغاييرين بحسب الوجود وبين القول بأنّ لا يقتضى التّكثّر أيضاً. ووجه المنافات أنّ وجه عدم اتّحاد المتضاييفين وجوداً وعدمياً إذا كان تقابلها كما ذكر بقوله: « وإلاّ لاجتمع المتقابلان » لكان الواجب حينئذ تغاييرهما دائماً لكون المتقابلين متغاييرين، كيف والتّقابل من أقسام التّغايير كما يقال: « المتغاييران إمّا متقابلان وإمّا كذا وكذا »، فكيف يمكن أن لا يستدعى التّقابل التّغايير ويكون لاقتضاء بالنسبة إلى التّكثّر أيضاً.

وحاصل الدّفع ماحقّقه صدر المتألّهين - قدس سرّه - في الأسفار، قال ما حاصله انّ منشأ التّوهّم هو زعم كون التّضاييف مطلقا من أقسام التّقابل وإنّ كلّ متضاييفين متقابلان وهو خطأ إذ ليس وجود كلّ مفهومين متضاييفين ممّا يقتضى تغاييرا بينهما بوجه

من الوجوه فضلا عن التقابل بل بعض المتضايين يحكم العقل بتقابلهما كالعليّة والمعلوليّة والتحرريك والتحرك والمستعدّ والمستعدله والتقدم والتأخر لحصول التنافي بين طرفيهما في الوجود لاني مجرد المفهوم وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبة والمحبوب، والذي يكون من أقسام التقابل هو الأوّل لا الأخير، وإمّا إشارة إلى توجيه استدلال صدر المتألّهين بما يسلم به عما أورده المصنّف عليه كما أفاده في حاشية هذا الكتاب وفصله في حاشية الأسفار ببيان أوضح قال - قدس سرّه - في حاشية الأسفار بعد الإشكال عليه: «نعم لو تمسكك بالإضافة وأريد إضافه إشرافية وجودية وانّ للمعقول بالذات وجودا رابطاً وانّ ذلك يقتضى ضرباً من الإتحاد والاتصال بمقام الظهور بلا تجاف عن المقام العالی لكان موجّهاً». (آملی ۱/۴۸۴)

ما غير معقولية حصولا ۱۹/۳۵

في إطلاقه إشارة إلى اتحاد العاقل والمعقول في العلم بالغير أيضاً. (سبزواری ۱۲۱)

لم يلف ۱۰/۳۵

أى لم يبق له وجود سوى المعقولية و«لنى الشيء» بمعنى «بقى». (آملی ۱/۴۸۴)

ما كان وجوده في نفسه عين معقوليته ۲۰/۳۵

اقول، ينبغى أن يعلم أنّ المعلوم قسمان: أحدهما هو الذى وجوده في نفسه هو وجوده لمدرکه وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات، وثانيهما هو الذى وجوده في نفسه غير وجوده لمدرکه وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض. اذا عرفت ذلك فاعلم أنّ في علم المجرّد بذاته كونه عقلا وعاقلا ومعقولاّ واضح وأمّا في العلم بغيره فغير ظاهر لأنّ المعقول بالذات وجوده في نفسه و معقوليته شيء واحد لا وجود له سوى المعقولية وليس بعقل، نعم لو كانت الصورة قائمة بذاتها لكانت موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها وكان عقلا وعاقلا ومعقولاّ فتأمل.

(هيدجی ۲۵۴).

والمراد أنّ ما وجوده في نفسه ۲۰/۳۵

اعلم إن ما كان وجوده في نفسه عين معقوليته بمعنى إن إضافته إلى المعقوليّة بيانية لانه شيء له المعقوليّة فهو عقل وعقل وعقل ومعقول سواء كان ذلك في علم الشيء بنفسه أو في علمه بما عداه .

وتوضيح ذلك انّ المعلوم بالذات أعنى به ما يكون وجوده في نفسه هو وجوده لدركه وصورته العينية بعينها هي صورته العلمية في علم المجرد بالذات هو نفس الذات كما هو واضح ، فهو من حيث أنه هو هوية مجردة علم ومن حيث انّ تلك الهوية المجردة ثابتة لذاته لانغيب عن ذاته فهو معقول ومعلوم ، ومن حيث انّ ذاته له هوية مجردة هو عالم بذاته فإنّ المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو شيء آخر بل شيء مطلق أعم من أن يكون هو أو غيره ، وهذا في العلم بالذات ظاهر وأما في العلم بالغير فكذلك أيضاً على ما سيجيء بيانه في باب نقل الأقوال في العلم فانتظر . (آملی ١/٤٨٥)

فهو عقل ٢١/٣٥

وذلك لأنه بما هو هوية مجردة هو عقل وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته ، وبما يعتبر له انّ ذاته هوية مجردة هو عاقل ذاته فإنّ المعقوليّة هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مطلقاً أعم من هو أو غيره على ما نقل عن الشيخ . (هيدجى ٢٥٥)

حاصله أن الأشياء ٢/٣٦

وإلى هذا الدليل أشير في الكتاب الإلهي بقول الله تعالى : «الَّذِينَ يَعْلَمُونَ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» فحذف المفعول للتعميم أى الأيعلم من خلق كل ما عداه الكل فهذا إشارة إلى استناد كل الوجودات بالذات وجميع المهيئات بالعرض إليه وأن لا مؤثر في الوجود إلا الله و« هو اللطيف » إشارة إلى أنه مجرد و« الخبير » إلى أن كل مجرد عالم بذاته والعلم بذاته وهو العلة الحقيقية ، والفاعل الإلهي مستلزم للعلم بما خلق :

(سبزواری ١٢١)

إنّ الأشياء في ذاتها مستندة إليه تعالى ۲/۳۶

كما قلت في منظومتي :

خداوند داناست بر خویشتن همه آفریده بدو تکیه زن
چه سان آگه از کرده خویش حق نباشد الا یعلم من خلق؟.

(هیدجی ۲۵۵)

حاصله أنّ الأشياء في ذاتها مستندة إليه تعالى ۲/۳۶

وهذا البرهان يتألف من امور :

الأوّل ، انه تعالى علّة وفاعل لما عداه بحيث يكون الممكنات بمحملتها مستندة إليه من وجوداتها و ماهياتها ، غاية الأمر استناد جميع الوجودات الممكنة إليه تعالى يكون بالذات واستناد الماهيات إليه بالعرض .

الثاني ، عليّة شيء لشيء هي عبارة عن كونه على جهة وخصوصيّة يابى أن لا ، يترتب عليه المعلول ، سواء كانت تلك الجهة زائدة على الشيء وحالة له كما في النار مثلا أو كانت نفس الشيء كما في الصّورة النارية . فالنار مثلا لها خصوصيّة وهي صورتها النارية تترتب عليها السخونة بتلك الخصوصيّة ولولاها لجاز أن يكون كل شيء علّة لكل شيء وكل معلول معلولا لأية علّة وهو بديهى البطلان ظاهر الاستحالة .

الثالث ، انّ فاعليّته تعالى لما عداه يكون بنفس ذاته لا بخصوصيّة طارية عليه وجهة زائدة عليه فهو تعالى بنفس ذاته المحيط بكل شيء فاعل لكل شيء ومن حيث نفسه قيوم له ، كيف وإلا يلزم أن يكون في فاعليّته مفتقرا إلى غيره فيلزم أن يكون في وجوده أيضا كذلك وهو خلف . فالواجب فاعل في ذاته بذاته لا بحويّة منضمّة إلى ذاته تقيديّة كانت أو تعليليّة .

الرابع ، انه تعالى عالم بذاته وانّ علمه بذاته عين ذاته حسب ما تقدّم في الفرع المتقدّم .

الخامس، انّ العلم بالجهة المقتضية للشيء التى هى العلة حقيقة وانّها فى الواجب تعالى نفس ذاته مستلزم للعلم بما يترتب عليها من المعلول، وذلك لأنّ المعلول المترتب عليها مترتب عليها بما هى هى ويكون من لوازم ذاتها فكلّما حصلت تلك الذات حصل ذلك التلازم المترتب عليها كما فى لوازم المهية، فإذا حصلت تلك الذات فى العين يترتب عليها لازمها فى العين واذا حصلت فى الذهن يترتب عليها فى الذهن قضا لحكم التلزم، فالعلم بالسبب من حيث هو سبب مستلزم للعلم بالسبب المترتب عليه . (آملى ١/٤٨٦)

ان المراد من العلم بالسبب ٥/٣٦

قال صدر المتلهين - قدس سره - انّ قولهم: « العلم التامّ بالعلّة يوجب العلم التامّ بمعلولها » وقولهم: « ان العلم بذى السبب لا يحصل الاّ من جهة العلم بسببه » ليس المراد من العلم التامّ بالعلّة العلم بماهية العلة الاّ فيما يكون مجرد الماهية سبباً للمعلوم كما فى لوازم الماهيات بمعنى الكلّيات الطبيعية، ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر، ولا العلم بمفهوم كونها علّة، ولا العلم بإضافة العلية، لانه على هذين الوجهين يكون العلم بالعلّة والعلم بالمعلول حاصلين معاً لا تقدّم لاحدهما على الآخر. وعمدة الغرض من هذه القاعدة إثبات علم البارئ تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته، فاذا المراد من العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التى تكون العلة بها علّة وليس هى الاّ نحو خاصّ من الوجود» الخ . (هيدجى ٢٥٥)

بالجهة المقتضية ٥/٣٦

أى الخصوصية المخصوصة التى تاتى أن لا يترتب عليها إلاّ المعلول الخاصّ، ولولا هذه الخصوصية لجاز أن يكون كلّ شيء علّة لأى شيء كان، وكل معلول معلولاً لأية علّة كانت .

ثمّ انّ الخصوصية كالصورة النوعية النارية مثلاً المقتضية للسخونة ولولاها لأستوت جسميّة النار إليها وإلى البرودة وغيرهما وهى زائدة على الجسميّة، ولو فرضت قائمة بذاتها كانت عينا وفى الواجب تعالى عين ذاته . (سبزوارى ١٢٣)

سواء كانت ۶/۳۶

عين ذاته كما في الواجب تعالى'. (هيدجى ۲۵۶)

وهى الامر المقدم على السببية الإضافية ۶/۳۶

السببية قد تطلق على النسبة المتكررة بين السبب وبين المسبب المتأخرة عنهما تاخر كل أمر انتراعى عن منشاء انتزاعه كالنسبة التي بين الأب والإبن التي يعبر عنها بالمضاف الحقيقي ، وقد تطلق على نفس السبب إذا كان نفس الخصوصية المتضمنة لوجود المسبب أو على تلك الخصوصية التي في السبب إذا كانت زائدة عليه ، وهى متقدمة على وجود المسبب المتقدم على السببية بالمعنى الأول فتكون ، متقدماً على السببية بالمعنى الأول بمرتبتين كما لا يخفى . (آملی ۴۸۷/۱)

ولاشكك انها عين حيثية ۷/۳۶

وهذا ظاهر في تصور الصورة النوعية النارية التي في النار مثلا التي تكون النار بها سبباً للسخونة حيث انها عين منشأية السخونة ، بل إن سثلت الحق فهى السبب بالحقيقة واسناد السبب إلى النار بواسطتها يكون من باب الواسطة في العروض لأن ما في النار غير الصورة النوعية النارية إما الهيولى وإما الصورة الجسمية ، وأما الأعراض المكتنفة بها وشيء منها لا يصلح لأن يكون سبباً للسخونة . أما الهيولى فواضح لأجل عدم جهة الفعلية فيها أصلاً ، وأما الصورة الجسمية فلكونها مشتركة بين جسم النار وغيره ، وأما الأعراض المكتنفة فلأنها لمكان تبعيتها لمعروضاتها في الوجود تكون في حكم متبوعاتها فلم يبق شيء صالح للتأثير إلا نفس الصورة النوعية النارية ولا يحتاج في تأثيرها إلى قيامها إلى الجسم . (آملی ۴۸۸/۱)

كلما حصلت في ذهن أواخر ۸/۳۶

الأول ، كما في العلم الحصولي ، والثاني كما في العلم الحضورى . (سبزواری ۱۲۳)

فكلما حصلت ۸/۳۶

أى الجهة المذكورة . (هيدجى ۲۵۶)

وحكم المنجم ٩/٣٦

بل حكم غيره كذلك كما يحكم عند كون الشمس في القوس أن الهواء سيحصى بعد ستة أشهر ، ويحكم الزارع بأن البذر المدفون في الأرض متى ينبت أو متى يخضر أو متى يبيض أو متى يصفر أو غير ذلك .

إن قلت : هذه الموارد ليست من باب العلم بالمعاليل من علها بل من نفس المعاليل أو آثارها وإن حصوله بالتجارب .

قلت : العلم الحقيقي واليقين الدائم إنما هو من العلة والتجارب لوجدان خصوصية العلة مثلاً علم الناس بموت كل أحد علم يقيني مشاهد ومع هذا يمكن زواله وتبدله بالشك في كثير من الآدميين بأن يمكن بقاء مركب طبيعي أبداً بل واقع في بعض الأشخاص أو بعض الأصقاع ، وذلك لأنه ليس علمهم من العلة بخلاف علم الخواص بأسباب الانحلال . وإن القسر لا يدوم وإن بسائط المركب تميل إلى أحيائها الطبيعية وإنها متنازعة ومتقاومة منذاً مزجت وإن القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر ونحو ذلك فإنه لا يزول ولا يبدل ، وعلم غيرهم في هذا المثال كلا علم فكيف في غيره .

(سبزواری ١٢٣)

وحكم المنجم بما سيقع ٩/٣٦

حكيم المنجم بما سيقع كحكمه بوقوع الخسوف مثلاً في شهر معين بعد ستة أشهر يكون من ناحية علمه بسبب الخسوف في ذلك الوقت وهو حيلولة الأرض بين الشمس وبين القمر في ذلك الوقت ، وحكم الطبيب بأمراض متوقعة ناش من علمه بمنذرات وسوء تدابير يتعقب بتلك الأمراض . (آملی ٤٨٩/١)

وفي عدم تخلل لفظ « الاقضاء » ١٢/٣٦

فالحق تعالى عن المثل وله المثل الأعلى كمجلاة فيها صور جميع الأشياء وجوداتها وهيئاتها من يشاهدها يشاهد الكل « أولتم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد »

(سبزواری ١٢٣)

انّ المعلول شأن من شؤون العلة ۱۲/۳۶

ورقيقة منها، والرقيقة هي الحقيقة بنحو ضعيف، والحقيقة هي الرقيقة بنحو قوى .

(هيدجى ۲۵۶)

شأن من شؤون العلة الحقيقية ۱۲/۳۶

العلّة الحقيقية هي ما كان المعلول ظلّالها سواء كانت ما منه المعلول كعلية الحقّ تعالى شأنه أو ما به المعلول كالوسائط الطولية وعلى التقديرين يكون المعلول شأناً من شؤونها، ولكنّه في الفاعل بمعنى ما منه الذى هو المصطلح الإلهي أظهر ولذا أدّاه بكلمة «لاسيما». (آسلي ۱/ ۴۹۰)

بناء على أن العلم ۱۵/۳۶

إذ بناء على وهم الطبعية الذين هم كأوساخ الانسان حيث لم يقع نظرهم من القوى الفعلية إلا على القوى المنطبعة والطبايع، ولم يعثروا على المجردات المضافة فضلاً عن المجردات المرسله، فكيف على القدوس السبوح ربّ الملائكة والروح، فتباً لنظرهم وتعسا على فكرهم . (سبزواری ۱۲۳)

قد قيل لا علم له بذاته ۱۷/۳۶

إذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشئء بغيره بعد علمه بذاته كذا في الأسفار .

(هيدجى ۲۵۶)

أوهن من بيت العنكبوت ۱۸/۳۶

أمّا إنّه أوهن من بيت العنكبوت فلما في الأسفار من أنّه : «ما أشنع وأقبح من أن يدعى مخلوق لنفسه الإحاطة العلمية بجلائل الملك ودقائق الملكوت ويسمى نفسه فيلسوفاً حكيماً ثم يرجع ويسلب العلم بشيء من الأشياء من خالقه العليم الحكيم الذى أفاض ذوات العلماء وتورقوا بهم بمعرفة الأشياء». انتهى . وأمّا مناسبتة مع الدهرية وإن كان القائل به من الأقدمين من الفلاسفة فلأنّ الفاعل العديم الشعور بفعله هو الدهر الذى يسمونه الدهرية فاعلا للأشياء حيث اقتضت أنظارهم في القوى الفعلية على القوى الطبيعية العديمة الشعور،

ولم يعثروا على المجردات المضافة كالنفوس فضلا عن المجردات المرسله كالعقول فضلا عن السبوح القدوس رب الملائكة والروح . (آملى ١/٤٩١)

انه لا يعلمها فى الجملة أى فى الأزل ٢٠/٣٦

أى انه بنى عنه العلم بالأشياء قبل وجودها لامطقا ولو عند وجودها لأن برهانه على نفيه يختص بالعلم بالأشياء قبل وجودها حيث أنه يقول العلم لما كان صفة حقيقية ذات إضافة يحتاج فى تحقيقه إلى تحقق إضافته المتوقف على تحقق طرفها، وإذا كان العلم فى الأزل يجب أن يكون المعلوم أيضا فى الأزل وإلا يلزم أن يتحقق العلم من غير إضافته إلى المعلوم وهو محال ، ومن الواضح انّ هذا الدليل على زعم المستدلّ به يختص بالعلم بالشيء قبل وجوده وأما بعده فلا مانع من العلم به من ناحية هذا الدليل كما لا يخفى .

(آملى ١/٤٩١)

اذ العلم بالعلّة فى الأزل ٢١/٣٦

فى بعض خطب امير المؤمنين (ع) : « عالم إذ لا معلوم ، وربّ إذ لا مربوب ، و قادر إذ لا مقدور » . (هيدجى ٢٥٦)

من علمه ٢٢/٣٦

فى موضع الحال من قوله : « مجعولاته » أى ناشئة من علمه بذاته . (هيدجى ٢٥٦)

المعدوم ثابتا ٢/٣٧

ربما اسمع ممن يدعى الفضل انه يقول انه لا يمكن تصوّر أن يكون الشيء معدوما ومع هذا يكون ثابتا أو علما به ينكشف المعلوم . فليعلم انه قد يطلق المعدوم ويراد به مرفوع شئية الوجود ومرفوع شئية المهية معا، وقد فهم من كلام المعتزله هذا المعنى حاشاهم عن ذلك إذ لا يتفوه بهذا عاقل فضلا عن أفاضل . وقد يطلق ويراد به مرفوع شئية الوجود فحسب كما يقال : « الإنسان المعدوم » فوضعت شئية المهية ورفعت شئية الوجود عنها ، وهذا مرادهم من المعدوم الثابت وإن لم يكن هذا القول أيضا مرضيا إذ يوضعون له الثبوت منفكًا عن كافة الوجودات بخلاف طريقة الصوفية لأنهم قالوا

بالثبوت للمهيات منفكة عن وجوداتها لاعن وجود تبعي لوجود اسماء الله تعالى وصفاته وهو وجود ذاته. فالمعتزلة لما راوا أنه مشكل عويض أن يعلم الشيء في الأزل والشيء المعلوم فيما لا يزال وكان نفيها محضاً مرفوع الشبئين في الأزل لاجرم أثبتوا شئيات مهيات الممكنات ورفعوا شئيات وجوداتها لئلا يلزم قدم وجوداتها فأثبتوا علمه التفصيلي بهذا الطريق . (سبزواری ١٢٤)

من علمه بذاته ٢٢/٣٦

أى من ناحية علمه بذاته بمعنى أنه لما كان عالماً بذاته فيكون عالماً بمجموعه لابه .

(آملی ١/٤٩١)

فجعلوا علمه تعالى المهيات الثابتة في الأزل ٣/٣٧

المعتزلة يقولون بأنّ المعدوم شيء وإنّ المعدومات في حال عدمها منفكة عن كافة الوجودات الخارجيّة والذهنيّة متمييزة بعضها عن بعض وإنّ ثبوتها كذلك في الأزل هو مناط علمه سبحانه بالحوادث في الأزل فالمعلوم أزلّي وإن كانت الحوادث لا يزالا .

(آملی ١/٤٩١)

وأنت تعلم ان أصل تقرر المهية ٤/٣٧

أى القول بثبوت المعدومات فاسد في نفسه وعلى تقدير صحته لا يكون ثبوتها مصححاً لعلم الباري تعالى بها لانفصالها عنه فلا يكون كمالاً له تعالى ، بل العلم الكمالى هو الذى يكون في مرتبة الذات ونفسه لازائداً عليه مطلقاً متصلاً كان معه على تقدير الزيادة أو منفصلاً عنه . والحاصل ان العلم المغاير مع الذات لا يكون كمالاً ولو كان متصلاً فضلاً ثمّ كان منفصلاً عنه . (آملی ١/٤٩٢)

منفكاً عن وجود المهية نفسها ٥/٣٧

هذا إشارة إلى توجيه مقالة الصوفيّة ، فإنّ الظاهر من كلامهم هو القول بثبوت المهيات منفكة عن كافة الوجودات، فهم يشاركون مع المعتزلة في القول بثبوت المعدومات إلا ان المعتزلة يزعمون ثبوتها منفكة عن كافة الوجودات ثبوتاً عينياً ، والصوفيّة يقولون

بكونه ثبوتاً علمياً ، ولهذا يرد عليهم ما يرد على مذهب الاعتزال ، فإن ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان ، لكن لكلامهم محمل صحيح وهو انفكاك المهيئات عن الوجودات الخاصة التي بها موجوديتها وإن كانت موجودة بوجود تبعي يكون ذلك الوجود لغيرها وقد أسند إليها ، تبعاً ولذا لا تسمى كل منها بذلك الوجود بأسمائها الخاصة ولا يترتب على شيء منها آثارها المرتبة عليها ، فلمّا لم يكن هذا الوجود وجوداً لما فبعين موجوديتها بذلك الوجود كأنّها ليست موجودة أصلاً ، ولذا قالوا : « إن الأعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود » أي رائحة الوجود المخصوص بها في نشأة العلم وإن كانت موجودة بعين وجود الحق تعالى . (آملی / ١ / ٤٩٢)

مثل الشيخ العربي ٦/٣٧

يعني محي الدين وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوي فإنهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً كما قالته المعتزلة . (هيدجي ٢٥٦)

وهذا أيضاً مزيف ٧/٣٧

ويرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة ، فإن ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود أمر ظاهر الفساد ، سواء نسب إلى الخارج أو الذهن فإن البرهان ناهض على استحالة تقدم الماهية على الوجود مطلقاً سواء تقدمها مجردة عن الوجود ثبوتاً علمياً كما نقل عن هؤلاء أو ثبوتاً خارجياً كما نقل عن المعتزلة ، وملخص توجيه صاحب الأسفار ما ذكره انّ الذي أقيم البرهان على استحالاته هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود أصلاً سواء كان وجوداً تفصيلياً أم وجوداً اجمالياً ، أمّا وجودها قبل هذا الوجود الخاص بها فلا استحالة فيه ، فهؤلاء إذا قالوا انّ الأعيان الثابتة في حال عدمها اقتضت كذا أو حكمها كذا فأرادوا بعدها عدم وجودها الخاص المتميزة به في الخارج عمّا عداها لاعدم الوجود الاجمالي الذي يجتمع فيه معها أشياء كثيرة ، فهي وإن لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا أنّها كلّها متحدة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الأزل ولم يلزم شيبة المعدوم كما زعمت المعتزلة .

ثمّ قال لما كان علمه تعالى بذاته هونفس وجوده وكانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته فكانت أيضاً معقولة بعقل واحد هو عقل الذات، فإذا ثبت علمه تعالى بالأشياء كلّها في مرتبة ذاته قبل وجودها .

وقال أيضاً معنى قولهم : « أنّها ما شئت رائحة الوجود أبداً » أنّها ليست موجودة من حيث انفسها الخ . (هيدجى ۲۵۶)

فى مقابل الوجود ۸/۳۷

وقد ثبت أنّ ما هو مرفوع الوجود مرفوع الثبوت أيضاً لترادفهما .

(هيدجى ۲۵۷)

أن يطلقوا الثبوت على مرتبة من الوجود ۹/۳۷

لا يلائم ظاهر . (هيدجى ۲۵۷)

على مرتبة من الوجود ۱۰/۳۷

فاصطلحوا أن يقولوا : « الأعيان الثابتة » ويريدوا الوجود أو أن مرادهم بثبوتها ذلك الوجود التطفلى الذى ينسب إلى مناهيمها بالعرض والمجاز بل سبك مجاز إذ الوجود الأحدي ذاته الأقدس وهو منسوب إلى مفاهيم الأسماء والصفات بالعرض وإلى لوازمها وهى الأعيان الثابتة أيضاً بالعرض فى المرتبة الثانية، ولزوم التلازم ولازم التلازم كلاهما غير متأخر الوجود، فالعارض كعارض المهية لا كعارض الوجود ولو جاز إطلاق المهية على الواجب بالذات كانت مفاهيم الأسماء والصفات كالمهية له والأعيان الثابتة كلازم المهية، وبالجملة العلم بذاته الأقدس هو العلم التفصيلي الحضورى بجميع الأشياء وجوداتها ومهيئاتها إذ ذلك الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أتم وأعلى ويلزم تلك المفاهيم الأسمائية والصفاتية كل المهيات بنحو أشرف وأسنى، فحضور ذاته لذاته حضور كل الوجودات والمهيات . (سبزواری ۱۲۴)

وهو المثل التوريّة ۱۴/۳۷

وهذه الصور العلمية العينية التامة الجامعة لجميع الكمالات الأولى والثانية فى

أصنامها وطلسماتها، ولفعلياتها بنحو أتمّ كالكليات العقلية الموجودة بوجود نوريّ سعىّ الواحدة بالوحدة الجمعية وهي تمام ذات أفرادها في كون كلّ منها ما به الانكشاف لما تحتها، لكن أين هذه العقليات الضعيفة من تلك العقول القويّة؟ وإن كانت في أصحاب العقول بالفعل . (سبزواري ١٢٥)

ولكن ليست مناط ١٤/٣٧

قال صدر المتألهين ، « وأما مذهب القائلين بالمثل فهو وإن كان مذهباً منصوراً عندنا لكن في جعل هذه الصّور مناطاً للعلم الأزليّ الكماليّ ، الالهىّ السابق على كلّ ما سواه موضع بحث ومحلّ قدح ، لأنّ علمه تعالىّ قديم واجب بالذات وهذه الصّور متأخّرة الوجود عنه تعالىّ وعن علمه تعالىّ بذواتها فكيف تكون هي بعينها علمه تعالىّ بالأشياء في أزل الآزال؟ . (هيدجى ٢٥٧)

في كلّ ١٦/٣٧

أى كلّ ما سواه من المعرّجات والماديات ومركّبات أو بسائط . (هيدجى ٢٥٨)
بأن حضره ١٧/٣٧

أى بحضور نفس وجوداتها الخارجيّة عنده لاصورها . (هيدجى ٢٥٨)

التأنيث باعتبار نفس ١٨/٣٧

أى تانيث العينيّة وهي صفة الكون باعتبار إضافة النّفس إليه والإضافة بيانيّة ولكّ أن تجعلها صفة للمضاف أعنى النّفس لا للمضاف إليه فحينئذ لا يحتاج إلى عذر .
(هيدجى ٢٥٨)

شيخ الطائفة ١٩/٧٧

شهاب الدّين المقتول في علمه التّفصليّ . (هيدجى ٢٥٨/)

فلذلك قول شيخ الطائفة الإشراقية ١٩/٣٧

حاصل مذهب شيخ الإشراق في علم الحقّ جلّ شأنه هو أنّ الذى قد تقدّم نقله في أقسام الفاعل ، وإنّ من أقسامه الفاعل بالرّضا الذى يقول به الشيخ الإشراق وهو أنّ له تعالىّ علماً بالأشياء في مرتبة ذاته الذى هو عين ذاته وهو تعالىّ يعلم ذاته تفصيلاً ويكون

علمه بذاته تفصيلاً علماً بما سواه إجمالاً لأنّ ذاته تعالى علّة لما سواه، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول فهو بعلمه بذاته الذي هو عين ذاته يعلم جميع ما سواه إجمالاً، وهذا علم في مرتبة ذاته لأنّه عين ذاته ويكون علمه التفصيليّ بما سواه عين ما سواه، ففي العلم الإجمالي الكمال يتحد العلم والعالم وفي العلم التفصيليّ يتحد العلم والمعلوم بمعنى انّ المعلوم بنفسه علم ومعلوم . (آملی ۱/ ۴۹۴)

وتبعه في ذلك كثير ۱۹/۳۷

وهؤلاء الذين يقولون صفحة نفس الأمر وصحائف الأعيان بالنسبة إلى الواجب الوجود كصفحة الذّهن بالنسبة إلى نفس الناطقة، فكما لا يوجد في الذّهن شيء غير ما هو علم النفس وغير ما هو معلومها بالذات كذلك كلّ ما هو في العين من الوجود علم واجب الوجود، وقد علمت انّ الوجودات كلّها تعلقات وروابط محضّة، وكلّ شيء قائم به قياماً صدورياً لاحتولياً، وبناء تحقيق الشيخ الإشراقيّ على أنّ العلم كون الشيء نوراً لذاته ونوراً لغيره، وهو تعالى نور الأنوار القاهرة والاسفهبديّة والعرضيّة، وله الاشراق والتسلط عليها، والعلم الذي هو حيثيّة الظهور والإظهار يدور على النورية . فلما كان ذاته لذاته وذوات الأشياء له كان علمه بذاته نوريته وظهوره لذاته وكان علمه بغيره إشراقه عليها وتسلطه بالعلية والإضافة الإشراقية عليها، فكما انّه بنور الشمس العرضيّ يظهر كلّ المستنيرات كذلك بالنور الحقيقيّ القيوميّ يظهر كلّ الحقايق والمهيئات، ولانسبة بين الظهورين فع هذه الشدّة النورية الغير المتناهية كيف يخفى عليه شيء أم كيف يحتاج إلى الصّور حتى ينكشف بها ذوات الصّور ؟ . (سبزواری ۱۲۵)

من محققى المتأخرين ۲۰/۳۷

كالمحقق الطّوسى - قدّس سرّه - والعلامة الشيرازى ومحمد الشهرستانى وابن كونه وصدر المتألهين فى أوائل حاله وغيرهم القائلين بكون وجود الأشياء فى الخارج مناطا لعليته تعالى بها . (هيدجى ۲۵۸)

وسقمه من وجه ۲۰/۳۷

وهو انتفاء العلم التفصيلي في مرتبة الذّات والإكتفاء بالإجمالى فيها. قال صدرالمآلّهين: «كانّهم ذهلوا عن القاعدة المشجورة من أنّ وجود المعقول بالذّات في نفسه ومعقوليته ووجوده للعاقل شيء واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس في نفسه ومحسوسيته ووجوده عند الحاسّس شيء واحد بلا اختلاف». ثمّ لاشبهة في أنّ هذه المادّيات ذوات الأوضاع المكانية ليست وجوداتها الخارجيّة وجوداً عقلياً ولا حسّياً كما هو التحقيق عندنا فكيف يصحّ ويجوز أن تكون هذه الصّور المادّية في أنفسها قبل تجرّد ها وانتزاع صورها علماً ومعلوماً وعقلاً ومعقولاً. (هيدجى ٢٥٨)

ان لم يكن بأن حضر ٢١/٣٧

أى بالحضور فى البعض وهو العقل . (هيدجى ٢٥٩)

٧/٣٨ لانكسيمائس

وارسطاطاليس . (هيدجى ٢٥٩)

بارتسام صورها ٢٣/٣٧

فى العقل التذى هو كلوح من صقع الرّبوبيّة لاستهلاك الأحكام الأمكانية فى العقل وحياته بحياة الله تعالى وبقائه ببقاء الله بل كقلم فى مداد رأسه كلّ الحروف البسيطة والمركّبة بوجه بعيد. والدّاعى لثاليس على هذا القول أن لا يكون ذات الله تعالى محتملاً لكثرة الصّور وغير ذلك من المحذورات الأخر . (سبزوارى ١٢٦)

ابى على ٨/٣٨

وتلميذه بهمّن يار وجمهور أتباع المعلّم من المشائين قالوا: «انّ الأوّل تعالى لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علّة للأشياء لزمه تعقل الأشياء بسبب تعقله لذاته بذاته». .

(هيدجى ٢٥٩)

١٠/٣٨ بل بالعكس

فالأوّل العلم الانفعالى التذى بعد المعلوم، والثانى العلم الفعلى العلى التذى قبل المعلوم ويجب إثبات ماهو أشرف الطّرفين لواجب الوجود تعالى . وأمّا إثباتهم الصّور وعدم

إثبات العلم الحضوریّ له فی علمه بالغير فلأنّ الموجودات ظلمانیة لاحقة متکثرة الوجود متغیرة الذوات الطبیعیة وهونور وعلمه نور. والتّحقیق عندنا انّ حیثیة الوجود أیّ وجود كان حیثیة النور وهو بما هو علم سابق علیه بما هو معلوم وكذلك بما هو متعلق بالواجب تعالی واحد بالوحدة الحقّة وثابت غير دائر بما هو وجهه . (سبزواری ۱۲۶)

ونسبة الكلّ إلى عقل الاوّل الواجب ۱۲/۳۸

أی إلى علم الأوّل تعالی . (هیدجی ۲۵۹)

لاعلی أنّها تابعة ۱۴/۳۸

أی لیس علی نحو لم یکن للواجب علم بما یوجبه ذاته كالجرم المضمیّ الذی لیس له علم بضمونه الذی یوجبه، وكالجسم الحارّ الذی لیس له علم بالسّخونة الّتی یوجها بل هو عالم بما یصدر عنه فلا یكون فاعلا بالإيجاب، بل هو تعالی فاعل بالعناية بمعنى أنّه یعلم بفعله ویصدر عنه الفعل مع العلم به من غير إرادة زائدة علی ذاته . (آملی ۱/۴۹۵)

اتباع الضوء للمضمیّ ۱۵/۳۸

بأنّ لم یکن للواجب علم بما یوجبه ذاته كالمضمیّ والحارّ . (هیدجی ۲۵۹)

إذ العلم الاحساسی ۱۹/۳۸

أراد به معناه الأعمّ فی مقابلة التعقلّ أی الذی هو إدراك الشیء الموجود فی المادّة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهیئات مخصوصة من الكمّ والكیف والأین وغيرها، والتّخیل الذی هو إدراك ذلك الشیء مع تلك الهیئات ولكن حاله غیبه بعد حضوره، والتّوهم الذی هو إدراك معان جزئیة متعلقة بالمحسوسات . (هیدجی ۲۵۹)

إذ العلم الاحساسی منتف عنه ۱۹/۳۸

المراد بالعلم الإحساسیّ المنتفی عنه عند المشائین هو الإحساسیّ بالمعنی الأعمّ فی مقابل التعقلّ، سواء كان عل وجه الإحساس بالمعنی الأخصّ أعنی إدراك الشیء الموجود فی المادّة الحاضرة عند المدرك المحفوفة بهیئات مخصوصة من الكمّ والكیف والأین وغيرها، أو علی وجه التّخیلّ أعنی إدراك الشیء مع عوارضه المشخصّة المحفوفة به لكن لافی حال

حضوره عند المدرك بل فى حاك غيبته عنه ، أو على وجه التوهّم الذى هو إدراك معان جزئية متعلّقة بالمحسوسات. فالمشائون يزعمون انتفاء كلّ هذه الأقسام عنه تعالى وانّ علمه بالجزئيات يكون على وجه كلىّ كعلمنا بجملة هذه النار مثلاً عند العلم بأنّ كلّ نار حارّة. ويقولون أنّه تعالى بل كلّ عاقل إنّها يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الكلىّ وإدراكها على الوجه الجزئى لا يحصل إلاّ بالآلات الجسمانية المنتفية عنه تعالى فيؤوّلون السّمع والبصر إلى علمه بالمسموعات والمبصرات ، وهذا بخلاف طريقة الإشراقيين حيث إنّ مرجع علمه تعالى عندهم إلى البصر لا بمعنى الآلة بل بحضور الأشياء عنده و مشاهدته لها بالإشراق النورى والإضافة الإشراقية على ما سيأتى بيانه . (آملى ١/٤٩٦)

على ما نسب إلى المشائين ١٩/٣٨

فإنّهم يقولون إنّ الأوّل تعالى بل كلّ عاقل فهو إنّما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الكلىّ ، وإدراكها على الوجه الجزئى لا يحصل إلاّ بالآلات الجسمانية فيؤوّلون السّمع والبصر إلى علمه بالمسموعات والمبصرات والشيخ الإشراقى يؤوّل علمه بالبصر لأنّ علمه بالأشياء الصّادرة منه تعالى كونها حاضرة ظاهرة مشاهدة له . (هيدجى ٢٥٩)

اعظم تلاميذ المعلم الأوّل ٢٠/٣٨

ومقدّم المشائين القائل بأنّ ذاته تعالى متّحدة مع الصّور العقلية فإنّ مذهبه أنّ العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هى والشيخ يبطله فى الإشارات والمحقّق الطوسى نفي الإمكان عنه فى التجريد. قال المصنّف فى حاشية الأسفار عند ذكر مذهب فرفوربوس : «اعلم انّ اتّحاد العاقل والمعقول إنّ استعمل فى مقام العلم الكمالى الذّاتى فعناه كون بسيط الحقيقة بوحده وبساطته كلّ المعقولات ، وإنّ استعمل فى مقام التفصيلى فعناه إشراقه بكلّ معقول بلاتجاف من ذاته عن مقامه بل الاتّحاد فى مقام الظهور للحقيقة الظّاهرة» . (هيدجى ٢٥٩)

وقد تكلمنا على مذهبه ٢٠/٣٨

فى مبحث الوجود الذّهنى عند قوله : «وحدتها مع عاقل مقولة» و قد تكلم أيضاً

قبل ورقبتين في حاشية طويلة أولها : « فما ذكر ان المفروض » : عند قوله : « قد استدلّ صدر المتألهين على اتحاد العاقل والمعقول » حاصل كلامه ان اتحاد العاقل والمعقول في علم المجرد بذاته اتفاق وفي علمه بغيره خلافيّ ، ثمّ وجهه بأنهم إذا قالوا المعقول متحد مع العاقل ما أرادوا المعقول بالعرض لا ماهية المعقول بالذات ولا مفهوم المعقول الإصافيّ بل أرادوا أنّ المعقول بالذات موجود بوجود العاقل . (هيدجى ۲۶۰)

وقد تكلمنا على مذهبه ۲۰/۳۸

وتوضيح لبّ القول في اتحاد العاقل والمعقول في العلم بالغير يحتاج أولاً إلى تحرير محلّ البحث عنه ثمّ إلى إقامة الدليل عليه فهيهنا مرحلتان : الأولى ، في تصوّر ما قالوه فنقول : إذا علمنا شيئاً كهية زيد مثلاً فهنا أشياء : ۱- مهية النفس التي لها وجود ۲- مهية زيد التي لها وجود في النفس ۳- حقيقة زيد التي لها وجود في الخارج وهذه الحقيقة هي بعينها تلك الماهية الموجودة في الذّهن بناء على ماهو التحقيق في باب الوجود الذّهني . إذا عرفت ذلك فنقول ليس المتحدان في هذا البحث عبارة عن مهية زيد ، ومهية النفس ، ولا وجود زيد في الخارج مع مهية النفس ، ولا مع وجودها ، بل المراد اتحاد وجود زيد في النفس مع وجود النفس بمعنى ان هيهنا وجود واحد وهو وجود النفس بالأصالة ويكون موجودية مهية زيد في الذّهن بنفس ذلك الوجود الذي للنفس بالأصالة فتكون مهية زيد موجودة بوجود النفس بالتبع كموجودية الأعيان الثابتة بوجود الحقّ تبعاً . (آملی ۱/۴۹۶)

ما سنذكر من العقل البسيط إن شاء الله ۲۱/۳۸

بأن يريد من اتحاد المعقول بالعاقل اتحاد التحوّل الأعلى من وجود المعقول بوجود العاقل بل هذا وحدة لا اتحاد . (سبزواری ۱۲۶)

بجميع ما سواه ۳/۳۹

فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كلّ الأشياء قالوا للواجب تعالى علهان بالأشياء : علم إجماليّ مقدّم عليها وعلم تفصيليّ مقارن لها ، وبعبارة اخرى : علم ذاتي وعلم فعليّ . قالوا يجب

أن يكون علماً بجميع الأشياء في مرتبة ذاته مقدماً على صدورها وإلا لم يكن علماً بالأشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشياء فلا يكون له تعالى علم بغيره هو صفة كمالية في حقه وهو محال، فزعموا أن علمه بمجموعلاته عبارة عن كونه مبدء مجموعلاته المتميزة في الخارج ومبدء تميز الشيء يكون علماً به إذ العلم ليس العلم إلا مبدء التمييز فذاته علم بما سواه .

وربما قالوا: «علمه بالأشياء منطوق في علمه بذاته فإذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علّة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطوق في ذاته فكان علمه بما عداه علّة لما عداه» . قال صدر المتألهين: «لكن إذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدروا على بيانه، وربما أوردوا مثلاً لانطواء الكل في علمه بتقسيم حال الإنسان في علمه سيّبين المصنّف أنّ الذات في عين إجماله ووحدته علم تفصيلي بكلّ شئ لبساطته والبسيط كلّ الوجودات على ما قاله أرسطو وأبرهن عليه صدر المتألهين . (هيدجى ٢٦٠)

وربما أوردوا مثلاً ٥/٣٩

وقد سبق في المقصد الثاني في البحث عن الكيف عند شرح قوله: «والعلم تفصيليّ إجماليّ ما يتعلّق بالمقام» . (هيدجى ٢٦١)

مع شوب تخيل ٦/٣٩

مثل أنّ العاقلة تعقل أنّ الواجب تعالى نور كلّ نور ونور الأنوار القاهرة والاسفهدية وغيرها وأنّه حقيقة الحقائق، والمتخيّلة تحاكيه بنور الشمس الذى هو نور كلّ نور عرضيّ من الأشعة الشمسية والقمرية ويعقل بساطته وتحاكيه المتخيّلة بالنقطة وإحاطته وتحاكي بإحاطة الفلك وانبساط نوره وتحاكي بالامتداد المداريّ وفوقيته وتحاكي بالفوقية الوضعية وقس عليه سائر صفاته. هذا في المرتبة الأعلى من حقيقة الوجود وفي المرتبة الأدنى مثل أن تعقل الهوى وانّها جوهر بالقوة وتحاكيها المتخيّلة بالظرف الخالى أو الخلاء المجرد عن الشاغل وسفالتها وتحاكي بالمهوى الوضعيّ وقس عليها الوسائط .

(سبزواری ١٢٧)

مع شوب تخيل ٦/٣٩

هذه العبارة المذكورة في الأسفار وقد أوضحها في حاشية هذا الكتاب، وحاصله أن النفس لمكان أنسها بالصّور المتخيّلة والفها بعالم الخيال و عدم انقطاعها عنه لا يمكنها تعقل المجرد عن الخيال مادامت نفساً أي مادام بقاء عاقبتها بالبدن وعدم انقطاعها عنه، ولذلك كلياً تتعقله من الصّور العقلية يكون تعقلها مع حكاية خيالية بحيث يتحد الإدراك نحواً من الإتحاد كاتحاد المدرك بالبصر مع ما يحصل في الحس المشترك فيما إذا أبصرنا شيئاً، وحصل أيضاً منه في الحس المشترك صورة حيث يتحد الإدراك ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك إلا بدليل، وذلك كما إذا تعقلت النور الفعلي أعني الوجود المنبسط الذي هو فعل الحق فتتخيّل معه النور الحسيّ بحيث لا يمكن الذّهول عن الثاني عند تصوّر الأوّل، وكما إذا تعقلت انبساط الوجود المنبسط وسريانه على الأشياء ونزوله في كلّ أودية بقدرها تخيلت معه الامتداد، وإذا تعقلت بقائه تخيلت معه الزّمان أو أنها إذا تعقلت انّ الواجب تعالى نور كلّ نور. وإنّ الأنوار القاهرة والأنوار الأسفهدية أعني النفوس نور به وهو تعالى نور كلّ نور تخيلت نور الشمس وإنّه نور كلّ نور من أنوار الأشعة الشمسية ونور القمر وكلّ نور في عالم العناصر، وإذا تعقل بساطته تعالى تخيلت النقطة البسيطة، وبالجملة فلا يخلو شيء من المعقولات عن شوب تخيل كما لا يخفى. (آملی ۱/۴۹۸)

وثالثها ۷/۳۹

أورد عليهم انّ ذلك أي العلم بالشيء على وجه الثالث أيضاً علم بالقوة إلا انه قوة قريبة من الفعل انّ المستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس إلا انّ المجيب في تلك الحالة عالم بالفعل بأنّ له قدرة على شيء دافع لهذا السؤال أمّا حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم بها. (هيدجی ۲۶۱)

وقد صحّحنا كلامهم في بعض تحريراتنا ۱۱/۳۹

كحوا شينا على إلهيات الأسفار وحواشينا على الشواهد الربوبية حيث اعترض عليهم بأنّ هذا العلم الثالث قدرة بل قوة كسابقه وليس بالفعل، ووجه التصحيح انّه

مغالطة من باب اشباه التخيّل والتعقل أو التعقل بالعقل البسيط الخلاق للتفاصيل وبالعقل التفصيلي فحيث لم يكن العلم بالأجوبة بنحو الشوب التخيّلي توهم أنه ليس في العقل ، وحيث أنه لم يكن في العقل بنحو التفصيل التعاقبي ظنّ أنه ليس بنحو العقل البسيط ، والحال انّ الملكة البسيطة علم بنحو أشدّ وكونه بالفعل واضح إذ لم يبق لصاحبها حاجة إلى تجشّم كسب جديد بل يمكن أن يقال : « كلما كان الوجود أتمّ وأنور كان التمييز والتفصيل في المهيّات أقوى وأظهر » كما انّ النور الحسيّ كلّما كان أشدّ كان تمييز المستنيرات به أقوى ، فالوجود كلّما كان وحدته الحقّة الحقيقية أتمّ كان جامعيتها للمفاهيم الكمالية أوفر ، ففي العقل البسيط الإنساني صحّة انتزاع جميع مفاهيم معلوماته فكلّ مفاهيم المحدودات والحدود والمسومات والرّسوم المبادئ التصديقيّة والمطالب موجودة بوجود ذلك العقل الواحد .

بل أقول ، القسم الثاني من العلم وهو الملكة المخزونة ايضاً بالفعل فإنّ العلم شيء والاتفات إليه شيء آخر وكذا كونه بنحو الكثرة شيء وبنحو الوحدة شيء آخر أي الوحدة وجودا والكثرة مفهوما وعدم الكثرة وجودا وليس بدو النفس وختمها الخيال ولا أعلى مداركها العقل التفصيلي حتّى إذا لم تكن المعلومات فيها وبمداخلتها لم تكن في العقل البسيط ، ومن لم يصدق بكونه علما بالفعل فكأنّه ليس إلا العقل التفصيلي التعاقبي الزمانيّ حيث انّ نبي الخاصّ كان عنده نبي العام فكيف حال من كانه ليس إلا الوهم والخيال إذ ليس شيء في هذه الألواح فكأنّه ليس فيه وتلك الملكة كأنّها لم تكن شيئا مذكورا ، وكأنّه بحسب نفسه البدن وقواه بخلاف من يوقن أنّه عقل بالفعل و يشاهد أنّه عقل بسيط فكان البدن وقواه أجنبيّ عنه فالكون في العقل وجدان في ذاته لا الكون فيها ، فهذا مصداق « مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدَ عَرَفَ رَبَّهُ » وذلك مصداق : « نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ » .

ابن بخاك اندر شد و كل خاك شد وان نمك اندر شد و كل پاك شد

(سبزوارى ١٢٧)

أوبالبعض خبر مقدم ۱۲/۳۹

فيه مالا يخفى . (هيدجى ۲۶۱)

وهكذا كلّ علة ۱۴/۳۹

فلا يجب ان يكون علمه التفصيليّ بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كلّ سابق علم تفصيليّ بلا حقه علم إجماليّ بما عداه من المتأخرات فاعترض عليه بوجوه مذكورة في الأسفار . (هيدجى ۲۶۱)

أوبالبعض تفصيل ۱۲/۳۹

الظاهر أن يكون قوله : « أوبالبعض » عطفًا على قوله « بكلّ الأشياء » فيصير حاصل المعنى مع ما في الشعر من الغلق ، فإن كان ذاته علمًا إجماليًّا ببعض الأشياء لابلته بأن يكون علمًا تفصيليًّا ببعض وإجماليًّا ببعض آخر فذاك تفصيل الذي بعض من الحكماء ارتضاه ويكون هو المرضيّ عنده .

ومحصل هذا القول أن ذاته تعالى علم بذاته تفصيلًا ويعلم من ذاته معلوله الأوّل الذي هو العقل الأوّل أيضًا تفصيلًا فذاته علم تفصيليّ بالعقل الأوّل وإجماليّ بما عداه .
(آسلي ۱/۵۰۲)

وكيف يمكن أن يكون صورة الشّمس ۱۴/۳۹

والحال أن العلم بالشّيء نفس ذلك الشّيء كما قالوا : « إن الأشياء تحصل بأنفسها في الذّهن » . وحقّ نفس الأمر هو علم الله الأزليّ بالأشياء وما هي عليه في السّابقة الأزليّة فصورة كلّ شيء تطابقه ، نعم في العلم الإجماليّ يكفي الصّورة الواحدة كالإمكان الذي هو صورة واحدة في الذّهن للممكنات المتخالفة في الخارج . والتّحقيق عندنا كما سيّجىء إن الصّورة أي ما به الشّيء بالفعل الواحدة أي بالوحدة الحقيقة الحقيقيّة تكون علمًا بالأشياء المختلفة كالوجود الصّرف المحيط والمبسوط البسيط . (سبزواری ۱۲۶)

بالعقل البسيط والأضافة الاشرافيّة ۱۹/۳۹

المراد من العقل البسيط هو العلم الإجماليّ ، وإنّما عبّر عنه بالعقل البسيط لوجهين : الأوّل ، تأسّيًّا بالحكماء .

الثاني، تنزيهاً له تعالى عن العلم الإحساسى والتخيلى والتوهمى، فإن العلم ينقسم إلى الإحساس والتخييل والتوهم والتعقل، وأشرف أنحاءه وأعلاه هو التعقل. والمراد من الإضافة الإشرافية هو الوجود المنبسط الذى هو فعله تعالى، فالعقل البسيط إشار إلى العلم الإجمالى البسيط الكمالى الذى فى مرتبة ذاته تعالى، وهو الذى يقول به الإشراقى والإضافة الإشرافية إشارة إلى العلم الفعلى الذى فى مرتبة فعله تعالى الذى هو عين فعله أعنى ذلك الوجود المنبسط فصار مختار المصنّف - قدس سره - فى هذا الغرر مجموع مختار صدر المتألهين - قدس سره - فى علمه السابق على الأشياء من جهة علمه بذاته الذى هو مبدء لجميع الأشياء أى العلم الإجمالى بجميع الأشياء فى عين الكشف التفصيلى. ومختار شيخ الطائفة الإشرافية من كون الأشياء بأعيانها علوماً، وان الصحائف العينية بعينها هي الصحائف العلمية بالنسبة إليه تعالى، فكلمة العقل البسيط إشارة إلى الأوّل والإضافة للإشرافية إلى الأخير. (آملى ٣/٢)

بالعقل البسيط ٢٠/٣٩

أى بالعلم الإجمالى وعبر عنه بـ«العقل» لأن العلم له أربعة أقسام: الاحساس والتخييل والتوهم والعقل، وأعلى أنحاءه هو العقل فعبر به تنزيهاً له تعالى وتاسياً بالحكماء على ما قال فى بعض حواشيه للكتاب.

وأعلم انّ ما اختاره المصنّف فى باب علمه تعالى بالأشياء الصادرة عنه هو مجموع ما ذهب إليه صاحب الاشراق من كونها بأعيانها علوماً له تعالى وإشراقات نوره ومحققه صاحب الأسفار فى علمه السابق على الأشياء من جهة علمه بذاته المبدء لجميع الحقايق والمهيآت، فابتدء بالأوّل بما حققه محقق شرح الإشارات ثم أشار إلى الثانى بقوله: «والعلم الإجمالى الكمالى...». (هيدجى ٢٦١)

الذات علّة لذات ما عدا ٢١/٣٩

وهذا البرهان يتألف من مقدمات.

الأولى: أنّه تعالى بذاته.

الثانية: أنّ ذاته تعالى علّة لمعلولاته.

الثالثة أن العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول .

الرابعة أن علمه بذاته تعالى عين ذاته .

وهذه المقدمات كلّها ثابتة بما تقدّم. وإذا كان ذاته التي علّة لمعلولاته وعلمه بذاته الذي هو علّة للعلم بمعلولاته و أحده ، يجب أن يكون معلوله والعلم بمعلوله أيضا واحداً ، وذلك إمّا من جهة المناسبة بين العلة والمعلول في الوحدة والكثرة ، وانه إذا كانت العلة واحدة ناسب أن يكون المعلول كذلك ، وإذا كانت كثيرة ناسب أن يكون المعلول كثيراً على ما فهم صدر المتألهين من كلامه ، وقال بأنّ هذا الدليل إقناعي إذ لأحد أن يمنع حقيقة هذا الحكم ، إذ ربما يكون في المعلول لكونه أنقص وجوداً من علته شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة ، ألا ترى أن العقل يصدر عنه الفلك من جهة مهيته ، ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده ، والعلتان هيئتهما شيء واحد في الخارج ، والمعلولان متعددان تعدداً خارجياً .

وأما من جهة لزوم صدور الكثير عن الواحد على ما فهمه المصنّف - قدس سره - من كلامه وقال في حاشيته على الأسفار أن خلاصة هذا الدليل أنه إذا اتحد العلتان فلا بدّ من أن يتحد المعلولان وإلا لزم صدور الكثير عن الواحد أعني صدور الصّور عن علمه بذاته الذي هو ذاته وصدور الموجودات التي هي ذوات الصّور عن ذاته أيضا الذي هو علّة لما عدها من معلولاته وقال بأنّ هذا الدليل برهاني لا إقناعي كما لا يخفى .
(آملی ۴/۲)

ناقض بأن ۴/۴۰

فاحكم بانّ الصّادر منه وعلمه بذلك الصّادر وهما المعلولان واحد .

(هیدجی ۲۶۲)

هكذا حقّق المقام العلامة الطّوسی ۶/۴۰

غرضه من إسناد هذا التحقیق إلى العلامة الطّوسیّ هو الإشارة إلى تضعیف ما فهمه الصّدر المتألهين - قدس سره - من كلامه من كون هذا الدليل إقناعياً بل هو برهاني كما تقدّم في الحاشية المتقدمة .

ثمّ انّ هذا المسلك بعينه هو طريقة شيخ الإشراق في علمه تعالى بما سواه ، ولا فرق بينهما أصلاً إلا انّ شيخ الإشراق أجرى هذه القاعدة في الجميع وقال بأنّ مناط علمه تعالى بالأجسام والجسمانيّات أيضاً حضور ذواتها عنده تعالى ، وانّ حضورها لديه كاف في العلم بها ، ولكن العلامة الطّوسىّ - قدس سرّه - جعل مناط علمه تعالى بهما بارتسام صورها في المبادئ العقليّة أعني بحضور صورها لديه تعالى بارتسامها في مبادئها . فعلمه تعالى بالكلّ حضورىّ إلا انّ المعلوم في بعضها نفس الشئ بوجوده العينيّ وفي بعضها هو ذلك مع ارتسام صورها في مبادئها لا بمعنى انّ علمه بالبعض حصولىّ وفي بعض آخر حضورىّ كما يلوح من عبارة الأسفار على ما فهمه من كلام المحقّق الطّوسىّ .
- قدس سرّه - (آملی ٤/٢)

فعلمه تعالى قد كان نوريتّه ٧/٤٠

قد تكلمنا شرطاً في كون علمه تعالى بذاته نورالذاته و علمه بغيره كون غيره إشراقاً له في بيان طريقه شيخ الطائفة الاشراقية فتذكر . (سبزوارى ١٢٩)

فعلمه قد كان ٧/٤٠

يعنى إذا اتحد ذات ما عدا وعلمه تعالى بها فلزم أن يكون علمه بالأشياء هو الإضافة الإشراقية ونوريتّه وإشراقه عليها نفس قدرته ، فانّ النور فيّاض لذاته فعلمه بالأشياء إيجاداً لها كما انّ وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه . (هيدجى ٢٦٢)

فعلمه تعالى قد كان نوريتّه ٧/٤٠

إنّما اتى بـ«فاء التّفريع» للإشارة إلى أنّ ما ذكر المحقّق الطّوسىّ يصحّ بناء على أصالة الوجود واعتباريّة المهية ، وانّ المعلول المفعول هو الوجود وهو الوجود المنبسط الذى هو نور لكونه بنفسه وجوداً والوجود نور لأنّه الظاهر بذاته المظهر لغيره فهو بنفسه علم كما انّه معلوم ولما كان من شأنه وحيثيّة ذاته الإضافة فهو قدرة أيضاً أى قدرة فعليّة وفي مرتبة الفعل . (آملی ٤/٢)

الممكنة للثانى ٩/٤٠

أى الممكن لها الثانی . (هیدجی ۲۶۲)

بل النوریة الوجودیة ۹/۴۰

علیک بمقابلة أوصاف نور الوجود الحقیقی بأوصاف النور الحسیّ کلاً بموازنه حتى تترنم بقولک : «أین التراب وربّ الأرباب» مع انّ ما ذکر من أوصاف النور الحسیّ وآثاره أيضاً بسبب نور الوجود بحسب قابلیة مهیته . (سبزواری ۱۲۹)

القائم بها مواضع الشعور ۱۰/۴۰

یعنی انها ذات الشعور کیف لاومواضع الشعور قائمة بها . (هیدجی ۲۶۲)

القائم بها مواضع الشعور ۱۰/۴۰

هذا فی مکان العلة لقوله : «الحیة» یعنی انّ النور الحقیقیّ الذی هو الوجود المنبسط حیّ . وکیف لا یكون حیاً ومواضع الشعور قائمة به من المستمرة وغير المستمرة .

والمراد بمواضع الشعور المستمرة هو المدركات العلویة الفلکیة من عقولها و نفوسها ، وبمواضع الشعور غیر المستمرة هو القوى الحيوانیة والخیالیة والحسیة ، والمراد من غیرهما هو غیر مواضع الشعور من المستمرة وغير المستمرة كالأجسام والجسمانیات . (آملی ۵/۲)

وغيرهما ۱۰/۴۰

أى غیر مواضع الشعور كالجواهر والأعراض الخارجیة ، وتثنیة الضمیر علی ما فی غالب النسخ أيضاً صحیح أى غیر مواضع الشعور المستمرة وغير مواضع الشعور غیر المستمرة . والمراد بمواضع الشعور هو العقول والنفوس وقواها الموجودة فیها صور الأشياء ، فالنور المجرد الواجب یعلم ذاته وما سواه من العقول والأجرام وقواها وما یتمثل لها وینطبع فیها بمجرد الإضافة الإشراقیة . (هیدجی ۲۶۲)

قد كان نوریته قدرته ۱۱/۴۰

لأنّ القدرة هی الفیاضیة علی سبیل الشعور والمشیة والنور ذاتیة الفیاضیة .

(هیدجی ۲۶۳)

ولوصارت قويرة الوجود ١٣/٤٠

بل قولها تؤكد علميتها لقوة النورية . (سبزواری ١٢٩)

هكذا حقق المقام العلامة الطوسي ١٦/٤٠

واستدلاله من حيث التمسكك بلزوم صدور الكثير عن الواحد لا من جهة المناسبة والموافقة بين العلة والمعلول في الوحدة والكثرة ، وانه كما ان في العلتين اتحادا مناسب ذلك أن يكون بين المعلولين أيضاً اتحاد كما قال صدر المتألهين - قدس سره - في الهيات الأسفار ان كلام المحقق - قدس سره - لا يخلو عن إقناع ، إذ ربما يكون في المعلول لكونه أنقص وجودا من العلة شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة . (سبزواری ١٢٨)

فإن للوجود مراتب ١٧/٤٠

إعلم ان الوجود الحقيقي قد يؤخذ بشرط لاتعيين وقد يؤخذ لا بشرط التعيين وقد يؤخذ بشرط التعيين ، والاوّل وجود الواجب تعالى ، والثاني أمره ، والثالث وجود الممكن ، ويعبر عن الأوّل بالوجود الحقّ وعن الثاني بالوجود المطلق وعن الثالث بالوجود المقيّد . وقد يعبر عن الأوّل بالوجود المطلق والمراد سلب جميع التقييدات حتى التقييد بالإطلاق ، ويعبر عن الثاني بالوجود المطلق والمراد التقييد بالإطلاق ، ولما قيل ان الوجود المطلق هو الواجب توهم جمع كثير أن المراد هو الثاني وليس كذلك بل المراد هو الأوّل . (هيدجي ٢٦٣)

فان للوجود مراتب الوجود الحقّ ١٧/٤٠

الذي يقال عليه الوجود بشرط لا ، والمراد من بشرط التلائية هو شرط عدم النقائص الإمكانية والحدود التي تنتزع عنها الهايات ، وقد يطلق عليه الوجود المطلق ويراد منه سلب جميع التقييدات حتى التقييد بالإطلاق ، وهذا الإطلاق في السنة العرفاء أكثر كما قال المولوي :

ما عدمها تيم هستيها نما تو وجود مطلق و هستي ما

وعلى هذا يقال على الوجود المطلق المقابل للوجود بشرط لا بالاصطلاح الأوّل أيضاً

الوجود المطلق ويراد منه المقيّد بالمطلق . (آملی ٥/٢)

صرف الوجود ۱۹/۴۰

والمراد به الوجود بشرط لا وهو الواجب تعالى أى بشرط عدم النقائص الإمكانية والحدود والأعدام وهو حقيقة الوجود المرسل المحيط البسيط . (هيدجى ۲۶۳)

إذ صرف الوجود المأخوذ بحيث يكون الفيض من صقعهِ كالعنوان الفانى فى المعنون ۱۹/۴۰

المراد بصرف الوجود هو الوجود الحقّ تعالى شأنه الذى قلنا انه الوجود المأخوذ بنحو بشرط لا تارة والوجود المطلق أعنى المسلوب عنه جميع التقييدات حتى التقييد بالإطلاق أخرى .

والمراد بفيضة هو الوجود المنبسط الذى يعبر عنه بالوجود المطلق بمعنى المقيّد بالإطلاق والفيض المقدّس ، والمراد من «أخذه من صقعهِ كالعنوان الفانى» هو أنّ حقيقة لما كانت فى نفس ذاته ظهور الحقّ ووجهه وعنوانه ، لانه شىء ثبت له الظهور بل هو شىء عين الظهور ولا حقيقة له إلا كونه ظهوراً فلانفسية حتى يحكم «عليه» أو «به» فإذا كان الذات موضوعاً لحكم كان الوجه المأخوذ كذلك داخلًا فى صقعهِ . (آملی ۶/۲)

كالعنوان الفانى ۲۰/۴۰

سيشير إلى أنّ الوجود المنبسط مرآة ظهور الحقّ ووجهه وعنوانه فلانفسية له حتى يحكم عليه ، فإذا كان الذات موضوعاً لحكم كان الوجه داخلًا فى صقعهِ . (هيدجى ۲۶۳)

إشارة الى قوله (ص) : ۲۲/۴۰

« كمال الإخلاص نفي الصفات » فإنّ مفهوم الخالق مثلاً يقتضى مخلوقاً ، ومفهوم الرّحيم مرحوماً ، ومفهوم الرّازق مرزوقاً ، وهكذا . (سبزواری ۱۲۹)

إشارة إلى قوله (ع) : « كمال الإخلاص نفي الصفات عنه » ۲۲/۴۰

أعلم ان لهذا الكلام التورى المقدّس تفسيرين :

أحدهما، أن يكون إشارة إلى نقي الصفات الزائدة على ذاته تعالى عنه، وإن ذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية من دون قيام أمر زائد على ذاته، فعلمه وقدرته وحيوته وإرادته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الأحديّة مع أن مفهوماتها متغايرة، ومنشأ صحّة انتزاع تلك المفاهيم المتخالفة عن ذاته البسيطة إنّها هو كمال حقيقته التامة الوجوديّة في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود .

وثانيهما، أن يكون إشارة الى الفناء في المرتبة الأحديّة عن مرتبة الواحدية، حيث أن الوجود الصّرف المأخوذ مع الأسماء والصفات هو المسمى بالمرتبة الواحدية، والمأخوذ بشرط لأعنى الهوية الغيبية التي لا اسم لها ولا رسم هو المرتبة الأحديّة، والأولى مرتبة «قاب قوسين» والثانية مرتبة «أوأذنى» . (أمل ٦/٢)

كمال الإخلاص ٢٣/٤٠

كما قالوا «كمال التوحيد إسقاط الإضافات» أى إسقاط إضافته عن كل ما هو غيره .
(هيدجى ٢٦٣)

وعند ظهوره بالوحدة التامة ٢/٤١

كما في القيامة الكبرى عند الطمس الكلى والمحق المحض للأشياء بسبب تجليه باسمه الواحد القهار كما قال : «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» . (سبزوارى ١٢٩)

ليس بهذه الصور المرسمة بل بذاته ٥/٤١

وبكونه مبدء ومنشأ للصّور ولذوات الصّور أى بكونه جامعا لوجودها ولفعلياتهم بمصداق واحد بسيط لكن هذا البيان يناسب مذاقنا لامذاقهم . (سبزوارى ١٢٩)

موافقا لبعض أبناء الحقيقة ٧/٤١

وهو شيخ الحكماء والمتألّهين مولانا صدر الدين الشيرازى - عظم الله قدره و بهج مرقدّه - قال في الأسفار :

فصلٌ في أنّ الواجب الوجود تمام الأشياء وكلّ الموجودات وإليه يرجع الأمر كلّها، هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلا من اتاه الله من لدنه علماً

وحکمة ، لکن البرهان قائم علی آنّ کلّ بسیط الحقيقة کلّ الأشياء الوجودية لاما يتعلق بالنقايس والأعدام ، والواجب تعالی بسیط الحقيقة واحدٌ من جميع الوجوه فهو كلّ الوجود كما انّ كلّ الوجود . أمّا بیان الكبرى فهو انّ الهوية البسيطة الإلهية لولم يكن كلّ الأشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شی ولا كون شیء آخر فيتركّب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين وقد فرض وثبت أنّه بسیط الحقيقة هذا خلف ، فالمفروض أنّه بسیط إذا كان شيئاً دون شیء كأن يكون الف دون ب ، فحيثية كونه الف ليست بعينها حيثية كونه ليس ب وإلا لكان مفهوم الف ومفهوم ليس ب شيئاً واحداً ، والسّلازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم امرأً واحداً فالملزوم مثله فثبت أنّ البسيط كلّ الأشياء .

ثمّ قال بعد التفصيل والتّمثيل :

فان قلت : أليس للواجب صفات سلبية ككونه ليس بحسب ولا جوهر ولا بعرض .
ولا بكم ولا بكيف ؟ :

قلنا : كلّ ذلك يرجع إلى سلب الأعدام والنقائص وسلب السلب وجود وسلب النقصان كمال .

ثمّ قال في فصل آخر في علمه السابق على الأشياء ما ملخصه :

انّ البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كلّ الأشياء فيجب أن يكون ذاته تعالی مع بساطته وأحديته كلّ الأشياء ، فإذا لمّا كان وجوده تعالی وجود كلّ الأشياء فن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء ، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع الأشياء ما سواه في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه ، فهذا هو العلم الكمالی التفصيلی بوجه والإجمالی بوجه ، وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسیط ففي هذا المشهد الإلهی والمجلی الأزلی ينكشف ويتجلّى الكلّ من حيث لا كثرة فيها فهو الكلّ في وحدة . (هیدجی ۲۶۵)

أی وجوداً واحداً بسیطاً ۹/۴۲

لأنه إجمالى بمعنى خفاء شيء عليه تعالى عن ذلك . (سبزوارى ١٢٩)

لأنها مهية ١١/٤١

أى الصورة الذهنية من الشمس مهية الشمس . وذلك لما تقدم فى مبحث الوجود الذهنى من أن الأشياء بما هيئاتها متحققة فى الذهن لا بأشباحها وصورها، والشمس الذهنى فرد من الشمس كالشمس الخارجى وعدم ترتب آثار الشمس عليها ليس لأنها ليست شمساً بل لمكان عدم وجودها فى الخارج . (آملى ٧/٢)

شمس در خارج اگر چه هست فرد مى توان هم مثل آن تصویر کرد

والمهية حيثية ذاتها حيثية المغايرة ١١/٤١

وذلك لأنها إما بتام ذاتها متغاير مع مهية أخرى كما فى الأجناس العالية بعضها مع بعض وكما فى مهية مندرجة تحت مقولة كالجوهر مثلاً مع مهية مندرجة تحت مقولة أخرى كالكيف حيث أنهما ولو كانتا مركبتين من الجنس والفصل لكن الجنس والفصل الذين نفس مهية كل منهما متغايران مع الجنس والفصل من الأخرى ، وأما ببعض ذاتها كما فى الأنواع المندرجة تحت مقولة واحدة حيث أنها وإن كانت مشتركة فى الجنس إلا أنها متميزة بالفصل الذى هو بعض الذات من كليتها منها . (آملى ٧/٢)

ومع الوجود مطلقاً ١٢/٤١

أى سواء كان صرف الوجود المأخوذ بنحو بشرط لا ، أو الوجود المطلق المنبسط الذى يفرضه أو الوجود المقيّد الذى هو الوجود المنبسط مع إضافته إلى مهية خاصة كوجود السماء مثلاً ، فإن الوجود مطلقاً من سنخ والمهية من سنخ آخر ، فالمهية من حيث هى مهية متغايرة مع الوجود أى وجود كان . (آملى ٨/٢)

المضاف إليها ١٢/٤١

أى إلى مهية الشمس . (سبزوارى ١٢٩)

والوجود المضاف إليها ١٢/٤١

أى إلى مهية الشمس وهو الوجود المقيّد ووحدته بالعدد من جهة كونه واحداً

فی مقابل اثنين كوجود القمر والسماء مثلاً و مرتبته من حيث أنه مضاف مرتبة الضيق حيث أنه مع إضافته إلى مهية الشمس لا يصدق على الوجود المضاف إلى مهية أخرى بل يصدق على كل واحد من هذين المضافين أنه: «أين هو من صاحبه» بمعنى ان كل شيء في مقابل الآخر، فوجود الشمس وجود ووجود الأرض وجود آخر وهذه المغايرة نشأت من تحدد كل بحدٍّ موجب لفقد كلٍّ وجود الآخر ومن هذا الحد يتنزع مهية التي أضيف إليها الوجود، وبعبارة أخرى وجود الشمس بما هو مضاف ينحل عند العقل إلى ذات وجود وهو الوجود المنبسط وحدّه ومحدود يتنزع هذا المحدود عن حدّه، فذات الوجود هو الوجود المطلق وحدّه عبارة عن اعتبار فقدان تلك المرتبة من الوجود لمرتبة أخرى و محدوده عبارة المهية المعروضة لذلك الوجود في العقل، والمتحقق من هذه الأمور الثلاثة في الخارج شيء واحد وهو ذات الوجود الذي ليس إلا الوجود المنبسط، وأمّا الحد فهو عبارة عن فقدان تلك المرتبة لمرتبة أخرى فهو عدم والمهية التي تنزع عن الحد عدمي أي ليس لها ما بازاء في الخارج. (آملی ۸/۲)

وأمّا الوجود فحيثية ذاته ۱۳/۴۱

أي الوجود من حيث هو وجود غير مضاف إلى شيء وغير محدود بحدّ، بل من حيث أنه وجود ليست حيثية ذاته محدودة بحدّ، لأن الحدّ ينشأ من فقدان كل وجود مرتبة وجود الآخر، والوجود من حيث هو وجود لاثاني له ولاكثره تعتريه فهو من حيث ذاته واحد وفي عين وحدته له السعة والإحاطة وكلما كانت سعته أو فرو إحاطته أكثر كانت وحدته أكد.

زلف آشفته او موجب جمعيت ماست چون چنين است پس آشفته ترش بايد كرد
(آملی ۸/۲)

والنحو الأعلى من كل شيء هو تمامه وكماله ۱۴/۴۱

وذلك لأن ذلك الواحد البسيط أقوى وأكّد من الوجودات الخاصة المشتتة المحدودة التي من حدودها يحصل التركيب الشرير من الوجدان والفقدان أعني وجدان

كل مرتبة من الوجود مقام نفسه وفقدانه لمرتبة أخرى، وكلها كان الوجود أقوى وأكاد كانت التورية أشدّ والظهور أكسد، لأنّ حيثية الوجود حيثية التور، و اذا كانت الماهيات والمفاهيم ظاهرة متميزة كلٌّ عن الآخر حين موجوديتها بموجودات تشتتية وأنوار ضعيفة كان وجودها بوجود واحد جمعى شدى أقوى وأكاد. (آملی ١٠/٢)

وفيضه يسع كلّ شيء ١٥/٤١

المراد بفيضه هو الوجود المنبسط الذى هو فعله، وقد عرفت أنه لانفسية له إلا كونه عين الربط به، فليس له مقام إلا كونه إضافة إشراقية لاذات ثبت لها الإضافة، فأحاطته بكلّ شيء عين إحاطته تعالى بكلّ شيء. (آملی ١١/٢)

فهو يحكى كلّ وجود ١٥/٤١

فأمر الحكاية بدور بينه وبين كلّ شيء فهو الحاكى عن كلّ شيء كما انّ كلّ شيء حاك عنه تعالى.

قال المصنّف فى اسرار الحكم ما لفظه: «وحقّ حقيقى داراى كلّ وجودات است بنحو وحدت ووجود غير متناهى الشدة التورية او مجلى ومظهر است كلّ وجودات را وتمام اعيان وماهيات را دفعة واحدة سرمدية، چنانچه اعيان ومهيات مظاهر ومرائى باشند در مراتب ظهور بعد از ايجاد.

اعيان همه آئينه حق جلوه گراست
يا ذات جق آئينه واعيان صوراست
در نزد محقق كه حديد النظر است
هر يك از اين دو آئينه آن دگر است.

(آملی ١١/٢)

وبالجملة ذات كلّ شيء المذكورة فى النظم ١٧/٤١

أشار بهذه الجملة أنّ المراد من قوله: «ذات كلّ شيء» المذكورة فى المتن هومهية كلّ شيء ووجوده الخاصّ به، فكلمة «ذات» إشارة إلى المهية الموجودة فى الخارج لأنّ الذات هي المهية وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار، فالمهية من حيث هي مع قطع نظر عن الوجودين تسمى بالمهية ومن حيث كونها موجودة فى الخارج تسمى بالذات فالذات بحسب المفهوم أخصّ من المهية، فكلّ ذات مهية دون العكس. فيكون المراد من ذات كلّ شيء

هو الوجود الخاص والمهية الخاصة .

وحاصل السؤال أنّ صرف الوجود وإن كان يجمع كلّ وجود بحيث لا يشذّ عنه شيء لكنّ المشتمل عليه هو نفس ذات الوجود من كلّ شيء لا بخصوصيته الخاصة الناشئة عن حدّه حسب ما عرفت ، فالوجودات الخاصة بخصوصياتها والمهيات الموجودة بها غير متحققة في الأزل، وكيف يتصوّر العلم بها في الأزل مع أنّ العلم من صفات الحقيقية ذات الإضافة يحتاج إلى المعلوم، وإذ لم يكن المعلوم بخصوصيته في الأزل لا يتصوّر العلم به كذلك في الأزل مع أنّ العلم الكمال هو أن يكون الأشياء بخصوصيتها معلومة له في الأزل . (آملی ۱۲/۲)

بالسلب البسيط ۱۹/۴۱

بيان للواقع توضيح للقضية القائلة أنّ المعلوم لم يكن في الأزل بأنّها سالبة كذا والفرض تحصيل الوزن للنظم لانه احتراز عن أمر كما يوقع في الوهم . قد تطلق البسيطة ويراد بها المحصلة في مقابلة المعدولة ، وقد تطلق ويراد بها القضية التي يكون المحمول فيها وجودا مطلقا يقال لها هيّة بسيطة في مقابلة المركبة التي محمولها وجود مقيّد . وفي قوله : «المنتفية بانتفاء الموضوع» إشعار بإرادته هنا المعنى الاول ، والثاني أيضا صحيح فإنّ سلب الكون بمعنى الوجود عن المعلوم لا يكون لإلا قضية بسيطة سالبة لا تجرى فيها القاعدة الفرعية . (هيدجی ۲۶۵)

أى لم تكن بنحو الكثرة في الأزل ۲۰/۴۱

وحاصل الجواب أنّ الأشياء على نحو الكثرة لا تكون في الأزل على نحو السالبة المحصلة البسيطة المتشكّلة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكيمية وسلبها وهي قولنا : «المعلوم ليس في الأزل» ومعلوم أنّ السلب البسيط يصدق مع وجود الموضوع ومع انتفائه معا ، وصدقه في المقام على نحو السلب الموضوعي حيث أنّ سلب المحمول الذي هو الوجود المطلق الذي مفاد «ليس» التامة عن موضوع في الأزل مستلزم لسلب كل شيء عنه على نحو سالبة الموضوع . وبعبارة أخرى . مفاد قضية السالبة المحصلة في المقام أعني

قولنا: «المعلوم لا يكون في الأزلى» هو قضية السلب المطلق الذى هو سلب الشئ في مقابل السلب المقيّد الذى هو سلب الشئ عن الشئ ومفاد «ليس» الناقصة، ومعلوم ان السلب المطلق في مقابل السلب المقيّد دائماً يكون على نحو السلب الموضوعى كما هو واضح .
(آملى ١٢/٢)

لكنّ ما به انكشافها ٢٢/٤١

أى المعلوم على نحو الكثرة وإن لم يكن في الأزلى لكن على نحو الوحدة والبساطة الذى هو عبارة عن العلم به يكون في الأزلى . (آملى ١٢/٢)

وهو النحو الأعلى ٢٣/٤١

إلى قولنا: « وكذا النحو الأظهر» .

إن قلت: حضور النحو الأعلى من كل وجود والنحو الأظهر من كل مهية علم بدينك النحوين لا بالنحو الأدنى منهما فكيف يعلمها وهما فيما لا يزال ؟ .

قلت : بعلاوة ما ذكرت من أنّ شبيّة الشئ بتمامه وما سأذكر من أنّ الأزلى ليس وقتاً موقوتاً ولا حدّاً محدوداً ومن أنّ الأمر تابع كالمعنى الحر فى غير مستقلّ فى التحقّق والظهور وهو ظهور الله إنّ هذه الوجودات سنخ الوجود النحو الأعلى وهذه المهيّات نفس تلك المهيّات، كما قالوا إنّ الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن فكيف لا يكون حضورها حضور هذه سيّما إنّ تلك ما به الانكشاف لهذه ، ألا ترى أنّ الصّور الذهنية فى علمك -لصوى مع أنّ لها وجوداً آخر أبسط وأنور من وجود ذوات الصّور التى فى عالم المادّة علوم لك بذوات الصّور لأنّها مرأتى ملاحظة هذه وما به انكشافها بل لا وجود لها فى هذه الملاحظة ؛ وكلّتها وجود ذوات الصّور وإنارتها ، وبهذه الملاحظة يقال إنّ ذوات الصّور معلومات بالذات إذ المعلوم ما حضر صورته عند العالم، وهذا يصدق عليها لاعلى الصّور وإن كانت الصّور معلومات بالذات بمعنى آخر . ومن هنا كلّها تحكّم عليها تسرى إلى المعنونات . (سبزوارى /١٢٩)

وهو النحو الأعلى ٢٣/٤١

أى النحو الأعلى من كل وجود من الوجودات الخاصّة والنحو الأظهر السابق

من کلّ مهیة من المهیّات .

والنحو الأعلى من کلّ وجود هو ما تقدّم من كون صرف الوجه د واجداً لحقیقة الوجود من کلّ وجود خاصّ ملغاة عنه الخصوصیة الّتی بها یكون وجوداً مخصوصاً أعنی حدّه الذی عبارة عن فقدانه لمرتبة أخرى من الوجود الذی ینتزع عنه المهیة بل نفس الوجود المحدود بذاک الحدّ لا بما هو محدود بل بما هو وجود وكونه علی النحو الأعلى من جهة كونه علی طریق الوحدة والبساطة لا التّركیب والكثرة، وقد عرفت انّ الوجود کلّما كان بسیطاً وواحداً كان أشدّ وأقوی .

والنحو الأظهر من کلّ مهیة هی تحقّق کلّ مهیة بذاک الوجود الواحد البسیط الذی لا یرتّب علیها بذاک الوجود آثارها بل المتحقّق به هو مفاهیم تلك المهیّات بالحمل الأوّل ولا یصیر المتحقّق به من مصادیقها لکی یرتّب علیها آثارها وإنتها یصیر الثئیء مصداقاً لمهیة أو مفهوم إذا تحقّق بوجوده المخصوص به ویكون موجودیة المهیّات بذاک الوجود الواحد البسیط نظیر موجودیة مهیة الأشياء فی الذّهن حیث أنتها مع وجودها بماهیّاتها فی الذّهن لا یرتّب علیها آثارها لأنّ هذا الوجود للذّهن لا للمهیة و ترتّب أثر المهیة علیها إنتها هو إذا وجدت بوجودها لا بوجود الذّهن، وهذا اعنی موجودیة الماهیّات بالوجود البسیط الجمعی هو المراد بالأعیان الثابتة علی اصطلاح الصّوفیة .

(آملی ۱۳/۲)

کیف وإذا ظهرت المهیّات هنا ۲/۴۲

هذا إشارة إلى ما مرّ من أنّ لإشراق نور الأنوار یظهر کلّ المهیّات .

إن قلت : من أين یتحقّق المهیّات هناك وذلك الوجود الغیر المتناهی شدّة لاحد له حتّى یكون له مهیة وهی المحدودة بالحدّ الجامع المانع .

قلت : الموجب لتحقّقها هناك هو أنّه المبدء الفیاض لجميع الوجودات والمهیّات والعلم بالمبدء یستلزم العلم بذی المبدء والمهیّات هناك لیست مهیّات لذلك الوجود وإنتها هی صور علمیة بما هیلها، وإنتها هی مهیّات لهذه الوجودات التلازیمیة . وأیضاً کلّ

موجود سوى الله تعالى له مرتبة وجود بتحقيق قبله مرتبة لم يكن موجودا فيها بتحقيق فيها مهية متصفة بالعدم والإمكان، فجميع المهيئات لابد من تقررهما في المرتبة العلمية الأزلية لهذا الاتصاف. فإن عدم الحادث أزلي وكذا إمكان الممكن أزلي كما فرق المتكلمون بين إمكان الأزلية وإمكان الإمكان وصححوا الثاني، وأيضاً الوجود كليهما كان أتم وأشمل كان جامعيته للمعاني والمفاهيم أو فرلاً لأن المفاهيم هناك توصف باللاهوتية كما يقال الانسان اللاهوتي والماء اللاهوتي والتار اللاهوتية، وصدق المفاهيم هناك بالحمل الاولي للشايع الصناعي إذ مناط الشايع وجوداتها الخاصة. وأيضا على طريقة العرفاء المهيئات صور أسمائه ولوازمها كما قالوا: «سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» فهية الإنسان واقعة تحت اسم الله، والحيوان تحت اسمه السميع والبصير المدرك الخبير، والفلكك تحت اسمه الدائم الرفيع، والمللك المقرب تحت اسمه السروح القدوس البديع وقس عليه.

ان قلت: على الوجه الاوّل الوجودات عندكم مجعولة فكيف قلتم إنه المبدء الفيّاض للموجودات والمهيئات.

قلت: إن المهيئات وإن لم تكن مجعولة بالذات إلا أنها مجعولة بالعرض، فالمجعول قسيان: أحدهما المجعول ذاته و ثانيهما المجعول منشأ انتزاعه، كما ان الموجود قسيان: أحدهما الموجود بوجود ذاته ووجود مصداقه، و ثانيهما الموجود بمعنى موجودية منشأ انتزاعه لا وجود ما يحاذيه وفرده الذاتي.

إن قلت: ما بالعرض فيه صحة السلب.

قلت: نعم، ولكن بنظر دقيق وبعبارة أخرى حقيقة بوجه ومجاز بوجه برهاني بل ذوق عرفاني على أنه كما ان المهيئات هنا موجودة بالعرض كذلكك هناك، بل مفاهيم الأسماء والصفات هناك موجودة بالعرض لوجود الذات. وليعذرني اخواني في خروجي عن طور هذه الحاشية بل عن طور هذا الشرح إذ المسئلة من العويصات ومن المهمات.

(سبزواري ١٣١)

كيف وإذا ظهرت ٢/٤٢

يعنى أنه إذا ظهرت الماهيات بالوجودات المنفرقة فيما لايزال فهي أولى بالظهور

بالوجود الجمعیّ فی الأزلی فكیف لانتكون ظاهرة فيه . (هیدجی ۲۶۵)

فللعلم حکم وللمعلوم آخر ۴/۴۲

فبطل قول من يقول: «لم يكن في الأزلی إلا علم الذات بذاته لالعلم بغيره إذ لاغير في الأزلی» لأننا نقول: العلم بالغير في الأزلی لاالغير أوالمعلوم، وقد علمت انّ العلم بالشئ هوالتحو الأعلى من الوجود وهو حاضر في الأزلی للأزلیّ، ومن هناورد في أحاديث أهل العصمة: «عالم إذ لامعلوم». (سبزواری ۱۳۲)

وهذا كما انّ ۵/۴۲

أى كونهما مختلفين في الحكم . (هیدجی ۲۶۵)

هو من صقع ۷/۴۲

أى الشعاع . (هیدجی ۲۶۵)

ولايمكن فيها ۷/۴۲

أى في المنكشافات بالشعاع أن يقال هي من صقع الشمس . (هیدجی ۲۶۵)

وينبغي أن يعلم ۸/۴۲

أى النسبتان في الحیطة والشمول متحدتان، فكما انّ وجود زيد الطیبی لايجلو عن الوجود الصّرف، كيف وكلّ مشوب لايجلو عن صرفه، وكلّ مركّب عن بسيطه، كذلك وعاء وجود زيد التّدى فيما لايزال لايجلو عن الأزلی بل وجوده بما هو علم الله ومن حيث انّ مقومة وجود الله تعالى في الأزلی ودركه يحتاج الى تلطف السّرّ. (سبزواری ۱۳۲)

وينبغي أن يعلم انّ نسبة الأزلی إلى مراتب الدّهر ۸/۴۲

اعلم انّ كلّ واحد من لفظی الأزلی والأبد يطلق على معنيين: فالمعنى الأوّل للأزلی هوالقدم والأزلیّ بمعنى القديم وهو مالا أوّل له رأساً على نحو الإطلاق «والباء» منه لاتكون للنسبة بل الغرض منه المبالغة في إفادة معناه كما أكّد في قوله: «اللّهم أنت الأوّل فليس قبلك شئ». (آملی ۱۵/۲)

ومثال النسبتين ۹/۴۲

ومثال المثال نقطة رأس المخروط الحقيقيّ المتارة بسطح مستوأملس الرأس فيه خطأ
كلّ أجزاءه متقومة بتلك النقطة السيّالة وجميعها منازل النقطة . (سبزواری ١٣٢)

وقد يراد به ١٣/٤٢

هذا مشمول المعنى الأوّل لأنّ الأوّل معناه مالا أوّل له مطلقاً أو الأصل المحفوظ
لهذه المرتبة والمراتب الدّهر والزّمان والآن . (سبزواری ١٣٢)

وقد يراد به ١٣/٤٢

أى بالأزل . (هيدجى ٢٦٥)

جامعة لكلّ الوجودات ١٦/٤٢

المرتبة الأعلى من الوجود هو الوجود الواجبى الغير المحدود بحدّ بل بما هو وجود
محض . والمراد بالوجودات التّى يكون الوجود الواجبى جامعاً لها هو جهة الوجود من
كلّ منها التّى يعبر عنها بجهة فعليّتها لاحدّها الّذى هو فقدان كلّ وجود لمرتبة وجود آخر
ولالمهيّة المنزعة عن تلك الحدود، ومن المعلوم انّ كمال كلّ وجود إنّما هو من جهة فعليّته
وحيث وجوده لا من حدّه أوالمهيّة المنزعة من حدّه وإذا كان الوجود الواجبى جامعاً للجهة
الفعلية من كلّ وجود وحيثية الوجودية من كلّ منه كان بفردانيّته جامعاً لكلّ كمال
يترتب على كلّ وجود بحيث لا يشذّ عن حيطة كماله كمال، وكيف وهو معطى كلّ كمال
ومعطى الشّئ لا يكون فاقدّه، ولولم يكن واجداً لكمال كلّ وجود لكان فاقداً لبعضه
لا محالة وهو نقص تعالى شأنه عنه مع أنّه يستلزم محدوديّة بفقدان ما يفقده من الكمال وهو
مع أنّه خلف مستلزم للتّركيب من الوجدان والفقدان المستلزم للامكان . (آملی ١٩/٢)

حيث أنّه بوحدته جامع ١٧/٤٢

جامعية الإنسان الحقيقيّ لموجودات عالم الملك أربع مرّات مرّة جامع لنظائر ما
فيه بحسب بدنه، كما انّ روحه البخارى بمنزلة الفلك، وحرّكة شريانه بمنزلة حرّكته
الوضعية، وقلبه كالشمس، وباقي الأعضاء الرّئيسة كباقي الكواكب السيّارة، وكبدّه
كالبحر، وأوردته كالشّطوط والأنهار إلى غير ذلك مما قاله العرفاء في تطبيق التّسخين

ومقابلة الكتابين ، ومرّة في حسّه ، ومرّة في خياله لأنّ المدرك بالذات غير المدرك بالعرض مع انحفاظ المهية فيهما ، والسّنخية في وجودهما ، ومرّة في عقله وهذا الوجود أتمّ من الوجدانات الأخرى لأنّ هذا وجدانها بمقائقتها وتك وجدانها برقايقها ، حتّى أنّ وجدان موادّها إيّاها أضعف بكثير لأنّه وجدان رقايق الرقايق ، فانت إذا حصّلت حقيقة النّار مثلاً ووجدت مطالب « ماهي » و« هل هي » و« لم هي » لانسبة لوجدانك بوجدان عقلك إيّاها إلى وجدان الحسّ والخيال والمادّة إيّاها ، ولهذا قال الحكماء : « الحكمة صيرورة الإنسان عالماعقلياً » لاحسّيّاً ولاخياليّاً لأنّ هذا يتيسّر في الجملة للأمتى الجاهل .

(سبزواری ۱۳۳)

مثال الإنسان الكامل بالفعل ۱۷/۴۲

حيث أنّه قد ثبت في محله أنّ تكامل الإنسان ووصوله إلى الغاية المخلوق لها ليس على نحو التلبس بعد الخلع بل إنّما هو على طريق التلبس بعد التلبس فهو في كلّ مرتبة يصل واجد لما دونها من المراتب إلى أن يصل إلى منتهاه فيكون في وحدته واجداً لجميع مراتب ما دونه من الصّور والمعاني والأشباح ، والأرواح ، فيكون في وحدته جامعاً لكلّ ما دونه فيكون حاكياً عن كلّ ما سواه مادونه ، كما أنّ كلّ ما دونه مرأى ذاته وذاته مرآت الحقّ . « من رأى فقد رأى الحقّ » . (آملی ۱۹/۲)

من الدرّة ۲۰/۴۲

بالضمّ أي اللؤلؤة جمع درّ ودررق . (هیدجی ۲۶۵)

الأوّل ۲۲/۴۲

أي المقام الأوّل . (هیدجی ۲۶۵)

يعنى انّ فيضه المقدّس ۲۱/۴۲

هذا المقام لازم ذلك المقام ويسوق ذلك إلى هذا ، لأنّه إذا كان السّنخية في مراتب الوجود سبباً في الظهور ، والظواهر والمهيّات واحدة مع المهيات العلمية والتفاوت كتفاوت الرّتق والفتق واللف والنشر والجمع والفرق فذلك الواحد في الكثير وفعليات هذا الكثير في ذلك الواحد ، وقد علمت سابقاً أنّ حقيقة الوجود ليست حقايق متباينة بل

حقيقة واحدة مشككة والسّخية فيها كسّخية الشّيء والقيء . (سبزواری ١٣٣)

يعنى انّ فيضه المقدّس ٢١/٤٢

اعلم انّ المراد من مقام الوحدة في الكثرة وكون الواحد بوجوده البسيط الجمعيّ عين الكثير بلا انثلام وحدته وبساطته هو إحاطة الفيض المقدّس والرحمة الواسعة لكلّ مهية رحمة وعلماً لما عرفت من أن الوجودات الخاصّة التي خصوصياتها تنشأ من إضافتها إلى مهية مهية هي نفس الوجود المنبسط على كلّ شيء والتفاوت بينهما كالكلّيّ والحصّة حيث انّ الحصّة هي الكلّيّ مقيّدة تجيء على نحو يكون التقيّد كالمعنى الحرفي أي على نحو يكون مغفولاً عنه غير ملتفت إليه جزء والقيد خارج عنها إلا انّ الوجود المنبسط كلّيّ سعى شموليّ خارجيّ وتكون كليّته بالمعنى العرفانيّ . (آملی ١٩/٢)

أي مقام الفعل ٢٢/٤٢

إنّما فسّره بهذه لثلاثاً يتوهّم أن المراد هو ما يقابل الانفعالي بل هو ما يقابل الذّاتيّ .

(هيدجی ٢٦٥)

والثاني هو العلم الفعليّ أي مقام الفعل ٢٢/٤٢

فسّر العلم الفعليّ بكونه مقام الفعل إشارة إلى دفع توهّم أن يراد منه الفعليّ في مقابل الانفعاليّ . والحاصل انّ المراد من العلم الذّاتيّ هو نفس الذّات المقدّسة الّذي هو علم وعالم ومعلوم ومن العلم الفعليّ هو نفس الفعل الّذي هو علم ومعلوم . (آملی ٢٠/٢)

فقولنا ١/٤٣

مبتداء خبره قوله : «أطبق» أي أنسب بالعلم الفعليّ ليكون إشارة إلى دفع ما يتوهّم ويقدر به طريقة الشّيخ الإشراقيّ وإن أن أمكن انطباقه على العلم الذّاتيّ أيضاً على ما في الحاشية . (هيدجی ٢٦٦)

فقولنا وجودها أي وجود كلّ شيء ١/٤٣

اعلم انّ هذه العبارة قابلة الانطباق على العلم الفعليّ وعلى العلم الذّاتيّ إلا أنّها على الفعليّ أطبق ، ومعناها على الأوّل انّ للوجود المنبسط الّذي هو فعله تعالى وهو أيضاً علمه

فی مقام الفعل اعتباران: اعتبارانته وجود فی نفسه واعتبارانته مضاف إلى المهيئات الذی بهذا الاعتبار يكون وجوداً خاصاً ويسمى أثره تعالى، ومن المعلوم أنه باعتبار كونه في نفسه متقدّم عليه من حيث كونه مضافاً إذ الإضافة إنّما تطرء عليه والمضاف أعنى ذاته متقدّم على ذاته من حيث كونه مضافاً لأنّ الإضافة تعرض على الذات فلا بدّ أولاً من اعتبار الذات في نفسه ثمّ اعتبار إضافته فهو من حيث نفسه متقدّم عليه من حيث كونه مضافاً فهو من حيث كونه متقدّم علم ومن حيث كونه متأخراً معلوم، وبهذا اندفع الاشكالات التي أورد على طريقة الاشراف من كون الفعل علماً للزوم عدم تقدّم العلم على المعلوم و لزوم التغيّر في علمه تعالى وعدم علمه بالشيء ما لم يكن موجوداً وحدوثه عند حدوثه و تفاوت علمه بالأشياء بواسطة غيبوتها بعضها عن بعض . (آملی ۲ / ۲۱)

بما هو العلم سبق ۲/۴۳

عليه بما هو معلوم سبق وجه الله النوراني على الوجه الخلق الظلمانيّ وسبق الوجود على الماهية على المذهب المنصور وهو السبق بالحقيقة من أقسامه الثمانية المذكورة، وقد علمت انّ لهذا الوجود المنبسط على الماهيات وجهان: وجه يلي الرّبّ ووجه يلي الماهيات. (هيدجی ۲۶۶)

أطبق ۲/۴۳

إنّما قلنا: «أطبق» لإمكان انطباقه على العلم الذّاتي بأن يراد بوجودها العلميّ ما هو النحو الأعلى المنطوي في وجوده الجامع وبوجودها المضاف إلى مهيئات الوجودات التي هي سنخ ذلك الوجود الشّامخ الإلهي بلا تجاف فيه . (سبزواری ۱۳۳)

لأنّ الصّورة العلميّة ۴/۴۲

تعليل للمنفى . (هيدجی ۲۶۶)

لأنّ وجودها ۵/۴۳

علّة للنفي . (هيدجی ۲۶۶)

وكذلك لا تغيّر ۵/۴۳

فزعهم انّ العلم الحضورىّ يستلزم التّغاير والتّغيّر في علمه تعالى من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات وسراية حكم الماهيّة إلى الوجود والمظهر إلى الظاهر. (هيدجى ٢٦٦)

والتّحقيق ما سبق ٩/٤٣

يعنى كيف لا يكون ذلك العلم السّابق على جميع المراتب تفصيلياً و ذلك الوجود السّابق البسيط الحقيقة جامع لكلّ الوجودات بنحو أعلى ولكلّ المهيّات بنحو أسمى، لأنّ المهيّات الّتى هناك موجودة بوجود واحد علمى نورىّ كملزوماتها الّتى هى الأسماء والصفّات، والنور الوجود الحقيقى متى كان أشدّ وأجمع كانت إنارته للمهيّات والوجودات أتمّ، فإنّ يدالله مع الجماعة وقد عرفت معنى اللّزوم الغير المتأخّر فى الوجود فلا تغفل .
(سبزوارى ١٣٣)

والتّحقيق ما سبق ٩/٤٣

من أنّه بوجوده الواحد البسيط جامع لكلّ وجود بنحو أعلى، فهو فى عين كونه علماً إجمالياً أى وجوداً واحداً بسيطاً فى غاية البساطة بنفس انكشاف ذاته يكون جميع الأشياء منكشفاً له فى مرتبة انكشاف ذاته لذاته لعدم خلّو شىء منها عن مرتبة ذاته .
(آملى ٢٢/٢)

واين هذا من ذاك؟ ٩/٤٣

قال صدر المتألّهين : « من يقول علمه التفصيلىّ متأخّر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله، والرّاسخ فى الحكمة عندنا من أثبت علمه بجميع الأشياء مع كثرتها وتفصيلها فى مرتبة ذاته السّابقة على جميع اللّوازم والخوارج من غير أن يلزم اختلاف حيثيّته ». (هيدجى ٢٦٦)

واين هذا من ذاك؟ ٩/٤٣

أى أين ما ذكرنا من كون ذاته المتعالى علماً إجمالياً بذاته فى عين الكشف التفصيلىّ. وما ذكره شيخ الإشراق من كون ذاته علماً إجمالياً بالأشياء لاغير، ولنعم ما تمثّل به المصنّف - قدس سره - فى الفرق بين الطّريقة الّتى اختارها تبعاً لصدر المتألّهين و بين طريقتة

الإشراق في حاشية الأسفار واسرار الحكم بالشعر الفارسيّ وهو هذا :

هزار نقد ببازار کائنات یکی بسکتهٔ کامل عیار ما نرسد (آملی ۲۲/۲)
ولیس مجد ۱۰/۴۳

حاصله أن مجده تعالیٰ بذاته وبعلمه بذاته الذی هو عين ذاته وعلمه بما عدا ذاته
المنطوی فی علمه بذاته فلا یلزم الاستکمال علی ذاته . (سبزواری ۱۳۳)

ولیس مجد وکمال ۱۰/۴۳

أی يجب أن يكون كماله تعالیٰ فی مرتبة ذاته وعین ذاته ووجود الأشياء بما هو مضاف
إلى الأشياء فی العلم الکمالیّ لیس عين ذاته أو وجود المنبسط علی الأشياء بما هو وجود الذی
هو فعله لیس عينه تعالیٰ فلا یصحّ جدل شیء منهما کماله بل کماله انکشاف الأشياء عنده
بنفس انکشاف ذاته الذی هو عين ذاته لكون انکشاف الأشياء منطویا فی انکشاف ذاته
لأنّ وجوداتها منطویة فی وجوده لمكان كونه واحداً بسيطاً وفي وحدته جامعاً لكلّ وجود
وکمال وجود بنحو أعلى'. (آملی ۲۳/۲)

فداته تعالیٰ عقل بسيط ۱۴/۴۳

أی الآیة الكبرى لذاته ولعلمه بذاته هی العقل البسيط الخلاق للمعقولات
التفصیلیّة، والأولیٰ أن یراد أن ذاته علم بسيط جامع کما یقول الحكماء «الواجب تعالیٰ یعقل
الأشياء» ویقولون: «الأول تعالیٰ عقل فأوجد لا انه أوجد فعقل» وفيما نقلنا عن الشیخ
«العقل الأول الواجب» وسبب تعبيرهم عن العلم بالعقل انّ العلم له اربعة اقسام: الإحساس
والتخیل والتوهم والتعقل، وعلى أنحائه هو التعقل فعبروا بالتعقل للتزیه ونحن
تأسینا بهم . (سبزواری ۱۳۴)

فدانه عقل بسيط ۱۴/۴۳

أی علم بسيط، والعلم علمان: علم إجمالیّ یرسمی ذلك العلم فی عرف الحكماء بالعقل
البسيط، وعلم تفصیلیّ المسمی عندهم بالعقل النفسانیّ المنبعث من العقل البسيط انبعث
القدر من القضاء والقضاء من العناية . (هیدجی ۲۶۶)

فداته عقل بسيط ١٤/٤٣

يمكن أن يكون الغرض من هذه العبارة ذكر مثال لداته تعالى في انطوائه لكل وجود مما دونه وهو العقل البسيط المشتمل على جميع المعقولات التفصيلية، فكما ان العقل البسيط مع وحدته جامع لجميع المعقولات التفصيلية، فكذلك ذاته تعالى في وحدته جامع لكل وجود مما دونه بنحو أعلى ولكل مهية بنحو أظهر كما قال في مبحث العلة والمعلول في بيان الفاعل بالتجلى: « ان علمه السابق التفصيلي بفعله منطوق في علمه بذاته انطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الإجمالى » انتهى .

والمراد بالعقول التفصيلية ١- إما المعقولات المفصلة التي تسمى النفس في مرتبتها قلبا وحينئذ يكون المراد من العقل البسيط هو الملكة الخلاقة للتفاصيل التي تسمى النفس في مرتبتها روحاً ٢- وإما النفوس الناطقة في مرتبة العقل بالفعل وحينئذ يكون المراد من العقل البسيط العقل الفعال المخرج للنفوس الناقصة من العقل الهولاني إلى مرتبة العقل بالفعل ٣- وإما العقول المفارقة فيكون المراد من العقل البسيط حينئذ العقل الكلى أعنى به العقل الاول، وانطواء المعقولات المفصلة في الملكة الخلاقة لها والنفوس الناطقة في مرتبة العقل بالفعل في العقل الفعال والعقول المفارقة في العقل الأول واضح بعد تصور اتحاد العاقل والمقول وان معطى الشيء لا يعقل أن يكون فاقده . (آمل ٢/٢٣)

وأن الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى ١٦/٤٣

جعلناه عطفاً تفسيريّاً للكثرة في الوحدة إشارة إلى أنه هي دفعا لوهم كثيرين توهموا أنه مشكلة الوحدة في الكثرة التي هي في السنة أهل الذوق ويدعى نيلها جم غفير مع أن مشكلة البسيط هو الكل وليس بشيء منها لم يصل إليها إلا قليلاً أو حدى كما قال صدر المتألهين صاحب الأسفار- قدس سره - في موضع منه: « ولم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك » والحق معه إذ لو وصل إليه المشاؤون لما قالوا في علم الله التفصيلي بالصور المرئمة ولو وصل إليه الإشراقيون كالشيخ الإشرافي شهاب الدين السهروردي وأتباعه لما قالوا ان علمه الكمالى الذاتى هو علمه الأجمالى وعلمه التفصيلي الفعلي هو وجودات

الأشیاء المفصّلة حتّى ألزم عليهم التغيّر في علمه بل الإيجاب في فعله وقس عليه الآخرين، وإن قلنا نحن إنّ هذا المقام لازم ذلك المقام كما مرّ لكنّ السّلازم غير الملزوم .

و من عجائب هذه المسئلة أنّ أحد المخالفين غاية الخلاف صار دليلا على الآخر فإنّ غاية الوحدة والبساطة اقتضت أن يكون هو الكلّ التي في غاية الكثرة التي لا كثرة فوقها وهذا كما قد يكون ما هو مناط الشبهة بعينه مناط الدّفع كما في شبهة الثنوية والدّفع الذي تفاخر ارسطو به من هذه الجهة، فإنّه لما كان وجودا بسيطا ماجاز عليه سوى الوجود والوجدان لا العدم والفقدان ولو لوجود مثقال ذرّة وإلا لزم التركيب من الوجود والعدم والوجدان والفقدان وهو شرّ التركيب، وقد قال بعض العرفاء: « عرفت الله بجمعه بين - الاضداد » ومستلثنا هذه أحد مصاديقه ولا يجب فإنّ الكثرة بحسب المفهوم والوحدة بحسب الوجود .

ثمّ اعجوبة أخرى ما قالوا: « بسيط الحقيقة كلّ الوجودات وليس بشيء منها » ولا عجب أيضا فإنّ الإثبات ناظر إلى فعليّاتها والسّلب إلى حدودها ونقايبها، ومن الاوهام أنّ معنى قولهم هذا « ان كلّ شيء هو الله » حاشاهم عن ذلك اليس عنوان الموضوع هو البساطة، وعلى هذا الوهم لا يبقى وحدة ولا بساطة فإنّ الكلّ الافرادى او المجموعى يناقى الوحدة والبساطة، وأيضا من يقول ان بسيط الحقيقة كلّ الوجود، كيف يلزم عليه انه قال: « كلّ الوجود بسيط الحقيقة » ومن قال: « كلّ إنسان حيوان » لم يقل: « كلّ حيوان إنسان » مع انّ في تلك الجامعية الوحدة والبساطة محفوظتان واستعمال لفظ « كلّ » باعتبار وجودات التلايزاليه أو تعدّد المفاهيم وإلا فهو بوجود واحد وحدة حقّة حقيقيّة جامع الكلّ، وإذا لوحظ الوجود المنبسط بوحدته الحقّة الظليّة وتنزّهه عن النقايب كما سيشير إليه التّعبير عنه بالفيض المقدّس وجعل مفاد قولهم هذا لم يخلوا عن مغالطة مع كونه ظهور الحقّ تعالى ووجهه لأنّ هذا مقام الوحدة في الكثرة وقولهم هذا في مقام الكثرة في الوحدة كما مرّ فكيف إذا جعل مفاده الكلّ الإفردى أو المجموعى اللذين هما وصف المظاهر .

(سبزواری ۱۳۴)

وانّ الوجود البسيط كلّ الوجودات ۱۶/۴۳

هذا تفسیر لقوله مسئله الکثرة فی الوحدة التي يعبر عنها تارة بها وأخرى به . والسرّ في كون الوجود البسيط كلّ الوجودات هو أنّ بساطته تقتضي أن لا تكون مركباً من وجدان وفقدان الذي هو سرّ التراکیب بل كان بسيطاً أي كان في مرتبة ذاته نفس الوجدان من غير أخذ فقدان في مرتبة ذاته فهو من حيث كونه في نفسه لم يفقد عنه وجود ذرّة مما في السموات والأرض ولألا لكان مركباً من وجدان ذاته وفقدان تلك الذرّة كما لا يخفى ، وكلما كانت البساطة أوغل والوحدة اشدّ كانت الإحاطة أكثر والشمول أتمّ حتى إذا كانت البساطة بحيث لا يكون أبسط منه كان واجديته تعالی بحيث لا يشذّ عن تحت وجوده شيء ، وهذا ما قيل من أنّ كلّ شيء إذا جاوز حدّه رجع إلى ضدّه ، وإليه يشير الحافظ :

زلف آشفته او موجب جمعیت ما است

چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

از خلاف آمد دوران بطلب کام که من

کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

(آملی ۲/۲۴)

کما قال ارسطاليس ۱۷/۴۳

غرضه من هذه العبارة التعريض على صدر المتألهين - قدس سره - حيث يقول بأنّه لم يجد على وجه الأرض من وصل إلى مسئله الکثرة في الوحدة ببيان وصول ارسطو من المتقدمين والسيد الدّاماد من المتأخّرين إليه . (آملی ۲/۲۵)

وأحياء ۱۷/۴۳

فاعله الصدر - قدس سره - . (سبزوارى ۱۳۵)

وهو كلّ الوجود ۱۸/۴۳

قد علمت معناه ، وأمّا قوله : « وكلّ الوجود » فعناه أنّه لا مهية له وكذا كلّ البهاء والكمال معناه انّ صفة تعالی مع كونها واحدة بسيطة كلّ الفضائل والفواضل في غيره وكلّ البهاء والكمال انّ صفة ذاته وليس فيه ذات وصفة زائدة وقوله - قدس سره :

فهو الهو الحقّ . . . » لأنّ منع الصّلتی علی الکثرة الذی هو مفاد الهویة إنّما هو بالوجود إذ ما لم یلحظ وجود مع مهیة لم یرفع عنها إبهامها، وكلّ وجود متقوم بالوجود الصّرف فهو هویة کلّ هو . (سبزواری ۱۳۵)

وهو کلّ الوجود وکلّ الوجود ۱۸/۴۳

أمّا كونه کلّ الوجود فهو إشارة إلى مسألة الکثرة فی الوحدة، وأمّا كون کلّ الوجود فلما تبین من أنّه مهیته عين وجوده بمعنى أن لامهیة له سوى الوجود، وأمّا كونه کلّ البهاء فلأنّ ذاته المقدّسة عين البهاء والکمال، وکمال کلّ کامل بهیّ یفیض منه سبحانه، فکلّ کمال رشح من کماله وکلّ جمال قطرة من بحر جماله فهو الکامل بذاته البهیّ الجمیل بذاته، وغيره إنّما کامل وجمیل به تعالیٰ. وأمّا انّ کلّ البهاء فلأنّّه لیس شیء وبهائه شیء آخر داخل فی ذاته أو خارج عنه لازم له حتّى یكون هو شیء مغاير مع کماله تغاير الجزء مع الكلّ أو المعروف مع عارضه بل هو بنفسه البهاء بحيث یكون إضافته إلى الکمال والبهاء والجمال، وکلّها یكون من نظائر هذه الصّفات بیانیة فذاته عين البهاء فکلّ البهاء لایمعی أنّه تعالیٰ کلّ وله جزء بل بمعنی أنّه بنفسه فی مرتبة ذاته عين البهاء، فالبهاء ذاتیّ له بالذاتیّ فی باب الایساغوجی أی لیس بخارج عنه فی ضمن كونه عینه لاجزئه إذ ما لیس بالخارج عن حقيقة الشیء المعبر عنه بالذاتیّ فی باب الایساغوجی قد یكون عين الشیء وقد یكون جزئه وأمّا قوله: « وما سواه علی الإطلاق لمعات نوره » فهو إشارة إلى مسألة الوحدة فی الکثرة . (آملی ۲/۲۵)

فهو الهو الحقّ المطلق ۲۰/۴۳

الحقّ یطلق علی معان خمس :

- ۱- القول المطابق للمخبر عنه إذا طابق المخبر عنه للقول كما انه أی القول صدق باعتبار مطابقته مع المخبر عنه . والحاصل انّ القول حقّ باعتبار كونه مطابقاً (بالفتح) مع المخبر عنه وصدق باعتبار كونه مطابقاً (بالکسر) معه .
- ۲- الموجود الحاصل بالفعل فی مقابل ما كان له قوّة الوجود، فالهولیّ الأولى بهذا

الإطلاق ليس بحقّ والصّورة يطلق عليها الحقّ .

٣- الموجود الذى لاسبيل للبطلان إليه :

٤- الموجود الذى لا يخالطه شىء غير الوجود من عدم أو عدمىّ أى حدّ ينفد عنده ومهيّة تنزع من حدّه . والمراد من الحقّ الذى يطلق عليه تعالى هو الأخير لما عرفت من أنّه الوجود الذى لا يحدّ بحدّ بل يكون عين الوجود فلا تركيب فيه ولا مهيّة له فهو الحقّ المطلق وما سواه فهو حقّ من جهة وجوده لأنّ فيه غير الوجود فلا يكون حقّاً مطلقاً ولا وجود على الإطلاق إلّا هو ولا حقّ كذا لك إلّا هو وهذا المعنى عين كونه بسيط الحقيقة وإنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء غاية الأمر أنّه أداه بعبارة غامضة .

(آملى ٢٦/٢)

وإلى انّ قولهم ٢١/٤٣

حاصله انّهم في قولهم هذا وقولهم بالكثرة في الوحدة لم يأتوا بغريب بل هذا مفاد قوله تعالى : «اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» وقوله : «لَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» وأمثالها . وفي قولهم بالوحدة في الكثرة أشاروا إلى أنّ الوجودات روابط محضة و فقراء صرفة إليه ذاتا وصفة وفعل كما قال تعالى : «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» . (سبزوارى ١٣٦)

وإلى انّ قولهم البسيط كلّ الوجودات ٢١/٤٣

كلمة «وإلى انّ قولهم» عطف على قوله «إلى مسألة الكثرة في الوحدة» يعنى انّ قوله : «فداته عقل بسيط جامع لكلّ معقول» إشارة إلى أنّ مرادهم من قولهم : «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشىء منها» هو مسألة العلم الذاتى الكمالىّ وإنّه لا يعزّب عن علمه مثقال ذرّة ، وأمّا الجمع بين النتنى والإثبات في قولهم اعنى «كونه كلّ الأشياء وإنّه ليس بشىء منها» فباعتبار الجهة الوجوديّة في كلّ وجود وجهة الحدود النقائص فيها ، فالإثبات ناظر إلى جهة الفعلية من كلّ وجود والنتنى إلى جهة حدوده ونقصه وإمكانه . وأمّا وجه تحاشى العقول الوهميّة أى المحبوسة في عالم الوهم وعدم تجرّدها عن

عالمه إلى عالم القدس بحيث كلياً يتعقله عقله يخاطبه مع وهمه ولا يخلو عقل منه عن وهم أبداً. فلماً أوردوا بأوهامهم على هذا القول من استلزام كون البسيط كل الأشياء أن يكون كل شيء هو الله تعالى عن ذلك وهذا محال لاستلزامه إختلاطه بالأشياء الخسيسة تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ووجه الذبّ عنه إن قولهم: «البسيط كل الأشياء» لا يستلزم أن يكون كل الأشياء هو البسيط كيف والأشياء مركبات والبسيط بسيط. (آملی ۲/۲۷)

ومعنى تبعية الأمر أن الوجود المنبسط ۲/۴۴

غرضه من هذه العبارة ما تقدم منّا شرحه عند قوله: «يعنى أن فيضه المقدس» و حاصله أن المراد من مسألة الوحدة في الكثرة هو انبساط أمره الذي هو الوجود المنبسط على الممكنات من أعلاها إلى أسفلها، وحيث أن الوجود المنبسط نفس ذاته عبارة عن ظهور الحق لأنه ذات ثبت له الظهور بحيث يكون هوشيناً وكونه ظهوراً له تعالى شيئاً آخر بل هو عين الظهور، وحيث يكون إضافته إلى الظهور بيانية لا لامية أعنى أنه عين الظهور لأشياء له الظهور فيكون نفسيته عين كونه ظهوراً فلاحكم له إلا كونه ظهوراً ويكون سمته إلى الحق المتعالى في الخارج كالمفهوم من معنى الحرفي في الذهن، فكما أن المعنى الحرفي لا إستقلال له في عالم الذهن وإنما هو مرآت لتعرف حالة في الغير فكذلك الوجود المنبسط لا إستقلال له في الخارج وإنما هو مرآت ووجه لتعرف ذاته تعالى، فلا جرم قالوا في مقام الوحدة في الكثرة بكونه تعالى الذي هو الوجود الصّرف والمجرد عن المجالي والمظاهر الواحد في الكثير إذ الوجود المنبسط لا يحكم عليه بشيء عندهم من حيث هو ملحوظ كالمعنى الحرفي فلا يرى شيئاً آخر بل كأنه هو. (آملی ۲/۲۷)

دذاته نحالي

بل تبع محض ۴/۴۴

أي لا ذات وتابعة حتى بلزم استقلال في تلك الذات، فهو تابعة محضة لكن لا بالمعنى المصدرى بلا اصطلاحنا بمقتضى البرهان على أن نطلق عليه التابعة كالفقر والربط والإضافة ونحوها. (سبزواری ۱۳۶)

وداخل في صقع وجوده ۴/۴۴

كيف وهو ظهوره ووجهه الباقى بعد فناء كل شىء ولا وجود له إلا ظهور
الوجود الواجب تعالى ولا إستقلال إلا ظهور الإستقلال الوجودى. (سبزوارى ١٣٦)

بحسب العين ١١/٤٤

يعنى أن المعنى الحرفى غير مستقل بالمفهومية بحسب الذهن وهذا غير مستقل
بالوجود بحسب العين : وكما إن المفاهيم الذهنية مطلقا عنوانات الخارجيات ومرائى
لحافظها بحسب الذهن كذلك الوجود المنبسط عنوان خارجى لعين الأعيان ومرات له
بحسب العين ، لا يخلو إمتا بأن لاشيئية لها مهية عليك باستنباط طريق سهل لتقريع رأس
من يقول نحن لسنا مكلفين بالتفصيل بل يكفى الكل المعرفة الإجمالية بأن الله تعالى
علما، وإمتا إنّه هل هو ثابت أو موجود عينى أو ذهنى أو غير ذلك فلانكلف بها ولاشغل
لنا به فيقال له أن المعرفة قبل التكليف الشرعى لأنها واجبة عقلا لاشرعا كما قرّر في علم
الكلام . وثانيا يقال له أن لاشغل لك بها فلها شغل بك فان المنفصلة الحقيقية ذات
الجزئين دائرة بين النى والأثبات بان الأشياء إمتا لها تحقق فى الازل أولا لايجوز ارتفاعها
ولا إجتماعها . فان قلت لا لم يبق أصل العلم بالغير وارتفع معرفتك الإجمالية فانك
ان تفهم الاشكال تعلم أنه لا يتحقق العلم بالغير مع إنتفاء شيئية مارأسا ، وإن قلت لها
تحقق فلا بد إن تبدل جهدك وتفهم شيئية المهية وشيئية الوجود والوجود والعينى والذهنى و
غير ذلك حتى تجمع بين الامرين العلم ونفى القدم عما سوى الله تعالى وتصدق بالحق لا
بالمحال والكذب . (سبزوارى ١٣٦)

والفيض المقدس ١٥/٤٤

فإن الفيض الإلهى ينقسم إلى الفيض الأقدس والفيض المقدس ، وبالأول يحصل
الأعيان الثابتة فى العلم والثانى يحصل تلك الأعيان فى الخارج ، ويسميان بالتجلى
الأول والتجلى الثانى ، وكثيرا ما يطلق العقل البسيط على الجوهر المفارق ذاتا وفعلا فى
مقابل النفس لأن النفس بما هى نفس أى من حيث تعلقها بجرم طبيعى ليست بسيطة

الحقیقة بل حکمها حکم الطبیعة فی انتظام حقیقتها من جهتين : لإحدیهما ما بالفعل و الأخرى ما بالقوة . (هیدجی ۲۶۶)

الفيض المقدس والأقدس ۱۵/۴۴

قسّموا الفيض الإلهي إلى قسمين : الأقدس والمقدس ، والمراد بالأوّل ما يحصل به الأعيان الثابتة في موطن العلم وهو المسمّى عندهم بالتجلّي الأوّل ، والثاني ما يحصل به تلك الأعيان في عالم العين وهو المعبر عندهم بالتجلّي الثاني . وكون الأوّل من صقعه ظاهر حيث أنّ الأعيان الثابتة في موطن العلم صور أسمائه ولو ازمها الغير المتأخّرة عنه في الوجود ، وفي المثل لو كان له تعالى مهيةً لكانت الأعيان مهيةً له . وإنّما كانت لوازم له تعالى لأنّ وجوده الشدّي الذي هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدةً يكون جامعاً لجميع الوجودات على نحو أعلى فيكون ملزوماً لجميع المهيئات والمفاهيم لأنّ تلك المفاهيم توصف في تلك الحضرة باللاهوتية فيقال : «إنسان لاهوتيّ» و«فلك لاهوتيّ» وهكذا . وإنّما لم تكن مهيئات له تعالى لأنّ المهية منزهة عن حدّ الوجود ولا حدّ لوجوده تعالى ولزومها لوجوده الشدّي إنّما نشأ من عدم محدوديته فلا تكون مهيةً له تعالى بل هي مهيئات لوجوداتها الخاصة المحدودة ، وإن شئت فقل إنّ تلك المفاهيم هي في الحضرة الربوبية تلك المفاهيم بالحمل الأوّل لا بالحمل الصناعي لأنّ المعيار في كون شيء مصداقاً هو موجوديته بوجوده المخصوص به لا بوجود آخر ، والماهيات موجودة في الحضرة اللاهوتية بوجوداتها وهذا ما قلنا من وضوح كون الفيض الأقدس من صقعه .

وأما كون الفيض المقدس من صقعه تعالى فلما عرفت من كونه ربطاً محضاً لأنّه شيء له الربط فلا نفسية له جتنى يحكم عليه بأنّه من صقعه ، نعم يلاحظ استقلالياً فيجعل آلة للملاحظته بما هو فان وربط محض فيحكم عليه بكونه من صقعه لكن بحيث يسرى الحكم من الملحوظ إستقلالاً إلى ما هو واقعه ومصداقه كما أنّّه يلاحظ مفهوم الابتداء بما هو معنى إستمي كلتي يصدق على كثيرين ويحكم عليه وبه ويجعل وجهاً ومرآة للحكم على مصاديقه أعنى خصوصيات النسبة الابتدائية المتخصصة بالاستعمالات الجزئية في مواردنا فيحكم

عليها بأنه لا يحكم عليها وبها، والمصحح لذلك هو التفاوت بين الحملين الأولى والشابيع الصناعاتى وتام الكلام فى ذنك فى محله . (آملى ٢٩/٢)

لزم أن يتصور ما هو ١٨/٤٤

بأن فرض وجود كان الفيض من صقعه . (هيدجى/٢٦٧)

ومن هذا يعلم ٢٠/٤٤

ومن هنا يندفع أيضاً شبهة ابن كمونة، إذ لو تعدد الواجب بالذات لكان لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود ولا يكون هو الآخر ولا منبعثا عنه فيكون كل منهما عادما لنشأة كمالية وفاقداً لمرتبة وجودية وقد ثبت أن الوجود البسيط كل الوجودات . (هيدجى ٢٦٧)

ومن هذا يعلم ان لا وجود خارجاً عن حيطه وجوده ٢٠/٤٤

هذا إشارة إلى دفع شبهة ابن كمونه، إذ على فرض كون الوجودات الخاصة التي هي فعله تعالى كلها راجعة إلى وجود واحد جمعى منبسط ظلى يكون فى وحدته عين تلك الوجودات الخاصة وكان التفاوت بينهما بالإطلاق والتقييد وكان التقييد اعتبارياً محضاً وكان الوجود المنبسط معنى حرفياً لانفسية له ولا استقلال، لا يبقى وجود حتى يقال بأنه واجب أوليس بواجب فينهدم الشبهة بانهدام موضوعها إذ لا يبقى فى مقابل الحق تعالى شأنه وجود حتى يقال واجب أو ممكن « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ » ألاكل شيءٍ مَا خَلَا اللَّهُ بِأَطْلٍ . (آملى ٣٠/٢)

حجة المشائين ٢١/٤٤

وهي أنه تعالى يعلم جميع الأشياء فى الأزل لعلمه بذاته التي سبب تام للأشياء لكننها غير موجودة فى الأزل بوجود أصيل، فلولم تكن أيضاً موجودة بوجود علمى غير أصيل لم يتحقق العلم بها إذ العلم يستدعى تعلقاً بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والإضافة أو صورة موجبة لها، والتعلق بين ذات الشيء العالم أو صفته وبين المعلوم الصرف ممتنع، فهي موجودة بالوجود العقلى الصورى عند البارى قبل وجودها

الخارجیّ فلذلك إمّا بأن تكون منفصلة عن الواجب فيلزم المثل الأفلاطونية وإمّا بأن تكون أجزاء لذاته فيلزم التركيب وكلا الشقيّين محالان، أو بأن تكون زائدة على ذاته لكنّها متصلة بها مرتسمة وهو المطلوب . (هيدجی ۲۶۷)

قولهم ۲۲/۴۴

مبتداء وخبره قوله : « انتقض » يعنى استدلالهم بالوجه المذكور منتقض بمثل القدرة وغيرها، وأيضاً قال صدر المتألهين ما ملخصه :

إنّ لوازم الأشياء على ثلاثة أقسام : لازم ذهنيّ ولازم خارجيّ ولازم للماهية، ثمّ لازم الماهية كما أنّه تابع لها في أصل الماهية كذلك تابع لها في نحوى الوجود الذهنيّ للذهنيّ وللخارجيّ الخارجيّ . فامتنع أن يكون لأحدهما وجود خارجيّ وللآخر وجود ذهنيّ وبالعكس . فنقول إنّ لوازم الأوّل إن كانت من قبيل اللازم الخارجيّ فلا بدّ أن يكون كلزومها موجودة خارجيّة وكذا لو فرض أنّها من لوازم الماهية فإنّ ماهية الأوّل تعالى عين إتيته فإذا هذه اللوازم يجب أن تكون بوجوداتها العينية لازمة له تعالى فجواهرها لا محالة يجب أن لا تكون أعراضاً ولا جواهر ذهنيّة بل جواهر خارجيّة، فإذا بطل القول بارتسام الصّور الذهنيّة في ذات الأوّل تعالى . (هيدجی ۲۶۷)

وقولهم علمه الأشياء ۲۲/۴۴

حاصل استدلال المشائين على كون علمه تعالى بالأشياء في الأزلى على نحو ارتسام صور الأشياء في الصّقع الربوبيّ أنّه لو لم يكن كذلك للزم لإحدى أمور خمسة كلّها باطلة وذلك لأنّه تعالى يعلم جميع الأشياء في الأزلى، لأنّه عالم بذاته وذاته سبب تامّ لما سواه، والعلم بالسبب مستلزم للعلم بالسبب، فهو من علمه بذاته يعلم جميع الأشياء في الأزلى لكنّ العلم بالشئ لكونه صفة ذات إضافة يستدعى المعلوم ولا وجود للأشياء بالوجودات الخاصة العينية في الأزلى لأنّ المفروض كونها فيما لا يزال لافى الأزلى، وحيث إذا كانت صورها مرتسمة في الأزلى فهو المطلوب وإلا يلزم إمّا أن يكون عالماً بالأشياء في الأزلى إذا لم تكن للأشياء شيئية في الأزلى أصلاً لماهية ولا وجوداً وهو الأمر الأوّل، أو الالتزام بشبوت المعدومات منفكّة عن كافّة الوجودات على ما يقوله المعتزليّ إذا كانت للأشياء

شيئية مهيبة فقط في الأزل وهو الأمر الثاني، أو الالتزام باتحاد العاقل والمعقول على ما هو مذهب بعض المشائين إذا كانت للأشياء شيئية الوجودي أيضاً في الأزل لكن بالوجود العلمي المتحد مع وجود العالم وهو الأمر الثالث، أو الالتزام بالمثل الأفلاطونية إذا كانت لها شيئية الوجودي في الأزل بالوجود العيني التجردى على ما يقول به الإشراقيون وهو الأمر الرابع، أو الالتزام بازلية الخلق إذا كانت الأشياء موجودة في الأزل بالوجود العيني المادى.

ولما كانت اللوازم الخمسة المترتبة على سبيل منع الخلو وكلها باطلة عندهم كان المقدم أعنى عدم كون علمه تعالى بالارتسام كذلك، فيكون نقيضه أعنى كونه بالارتسام حقاً عندهم، ولا يخفى المنع عن بطلان اللوازم إذ عند من يقول بثبوت المعدومات أو باتحاد العاقل والمعقول أو بالمثل الأفلاطونية يخلت القياس كما هو واضح. (آمل ٣١/٢)

إمّا ذهني ٢/٤٥

أى نحو آخر غير العيني وغير القائم بالذات بل قائم بذاته الأقدس والذهن العالى والسافل مشهور فى ألسنتهم. (سبزواری ١٣٦)

على اللغة ٥/٤٥

وهى لغة ربيعة. (هيدجى ٢٦٨)

أويكن مثل أفلاطونية ٨/٤٥

فيكون علمه تعالى أشياء خارجة عن ذاته، وكل ما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه تعالى لأنها يصدر عنه بعلم سابق فيعود الكلام إلى كيفية معقوليتها. (هيدجى ٢٦٨)

بمثل قدرة ٩/٤٥

متعلق بقوله: «انتقض» وجملة: «انتقض» خبر لقوله: «وقولهم علمه الأشياء»، لاغر وفي قوله «بمثل» خبر، فإن الجواد قد يكبو. (هيدجى ٢٦٨)

والصورة هنا لا تكفى ١٢/٤٥

جواب عما قيل كما ان في العلم لا يلزم وجود المعلوم الخارجى بل يكفى وجوده

بصورتہ كذلك لا يلزم وجودا لمقدور بعينه الخارجی بل یکنی وجودہ بصورتہ .

(هیدجی ۲۶۸)

والصّورة هنا لا تكفي ۱۲/۴۵

یعنی لا یمكن أن یقال یتعلّق القدرة بالشیء الخارجی من جهة كون صورته مقدوراً كما كان یمكن القول بأنّ الشیء معلوم من جهة كون صورته معلوماً إذ المفروض عمومیة القدرة وإنّھا متعلّقة بالشیء العینی الخارجی فهو بوجوده العینی مقدور بالذات لا بالعرض بخلافه فی العلم حیث أنّ الشیء الخارجی فی العلم الارتسائی معلوم بالعرض هذا، و یمكن جعل ذلك بنفسه إشكالا علی المشائین حیث أنّه یلزم علی قولهم كون الأشياء الخارجیة معلومة له تعالی بالعرض ومن المعلوم سلب المعلومیة عن المعلوم بالعرض كما یفصح عن صحته كون اتصافه بالمعلومیة بالعرض، بمعنی أنّ إسناد المعلومیة الی المعلوم بالعرض عرضی مجازی من قبیل الإسناد الی غیر ما هو له نظیر إسناد الحركة الی جالس السفینة والجرى الی المیزاب إذا كانت السفینة متحرّكة والباء جارياً، ومن المعلوم أنّ الأشياء الخارجیة معلومة له تعالی بالذات بحيث یكون إسناد معلومیته له تعالی حقیقیاً لا مجازیاً . و بعبارة أخرى العلم الارتسائی مع ما فیہ من الإشکال لا یكون علماً بالمعلوم الخارجی أصلاً فالانتمزام به أشبه بنفی العلم عنه من إثباته كما لا یخفى .

(آملی ۲/۲۶)

والحلّ إن لم یعن معناه العرض ۱۳/۴۵

قال صدر المتألّهین: «لاخلاف لنا معهم أی القائلین بارتسام الصّور فی ذاته تعالی فی جمیع ما ذکره فی إثباتها من الاصول والمقدّمات ولا فی وجوب أن یكون تلك الصّور المعقولة لوازم ذاته، ولا فی كونها قائمة بذاته غیر متباینة عن ذاته، إنّها المخالفة لنا معهم فی جعل تلك الصّور أعراضاً وفی أنّ وجودها وجود ذهنی، ولولا تصریحهم بأنّها أعراض لا یمكن لنا حمل مذهبهم علی ما هو الحقّ عندنا، ولا یبعد أن یكون القول بعرضیتها من تصرّفات المتأخّرين حیث أنّ كلمات قدماء الفلاسفة القائلین بالصّور كانكسبایس وغیره خالیة عن ذکر العرضیة كما یظهر لمن تتبّع ما ثوراتهم». (هیدجی ۲۶۸)

والحلّ إن لم يعن معناها العرض ١٣/٤٥

إعلم أنّ العلم والقدرة والفاعليّة والعلية ونحوها قد تطلق ويراد منها نفس الإضافة المتأخّرة عن وجود الطرفين التي هي المضاف الحقيقيّ ، وقد تطلق ويراد منها مبادئ تلك الإضافات ، ففاعليّة النّار للسّخونة مثلا قد تطلق ويراد منها النسبة التي بين النّار وبين المنفعل منها ، وقد تطلق ويراد منها الصّورة النوعيّة النّارية المسخّنة ، وهي متقدّمة على الفاعليّة بالمعنى الأوّل أعني الإضافة التي بين النّار وبين منفعلها المتأخّرة عنهما ، وهذه المذكورات من العلم والقدرة والفاعليّة بالمعنى الأوّل أعني بما هي إضافة بين الشّيين متأخّرة عنهما ليست من الصّفات الكمالية له تعالى ، كيف وإلا يلزم أن يكون لغير ذاته تعالى في كماله الذي هو عين ذاته مدخليّة وهو مستلزم لمدخليّة غيره في ذاته لأنّ مدخليّة غيره في كماله الذي هو عين ذاته مستلزم لمدخليّة غيره في ذاته وهو ضروريّ البطلان واضح الاستحالة ، بل هي أي هذه المذكورات بالمعنى الثّاني أعني بمعنى مبدء تلك الإضافات كمال له تعالى وتكرن عين ذاته ، فعلمه تعالى وقدرته وفاعليّته وعلية وهكذا ما يكون من هذا القبيل بمعنى ما هو مبدء العالمية والقادريّة والفاعليّة ونحوها لا يحتاج إلى تحقّق معلوم ومقدور ومنفعل لأنّها ليست نفس الإضافة بل هي مبدءها الذي به تتحقّق الإضافة ، فالعلم تابع للعلم والمقدور للقدرة والمفعول للمفاعل لا العلم تبع للمعلوم والقدرة للمقدور وهكذا . (آملی ٣٢/٢)

بهذا الاعتبار متأخّرة عن وجود متعلّقاتها ١٥/٤٥

فيلزم الحاجة في أشرف صفاته إلى مخلوقه . (هيدجی ٢٦٩)

ولامدخليّة لغيره تعالى في تتميم ذاته أو صفاته ١٦/٤٥

كما مرّ أنّه « ليس مجدّدان وجودها انكشاف » فعلمه بما سواه منطوق في علمه بذاته والشّيثيّة التي بها يتمّ علمه بغيره شيثيّة الوجود الذي هو التحوّل الأعلى من كلّ وجود فإنّ شيثيّة الشّيء بتمامه لا ينقصه وما هو لم هو ، فعلمه الذي أتى بذاته في الأزل انطوى فيه علمه بالأشياء لأنّ ذاته جامعة لفعليّاتها . (سبزوارى ١٤٧)

أما سمعت ۱۷/۴۵

فإنّ ذلك العلم بما هو مضاف إلى الله علمه وهو بما هو مضاف إلى المهيّات معلومه كما أنّه بما هو مضاف إلى الله تعالى لإيجاد حقيقيّ وقدره حقيقيّة وبما هو مضاف إلى المهيّات وجودها وانوجادها فالمقدور في نفس القدرة منطو . (سبزواری ۱۳۷)

أما سمعت منّا ۱۷/۴۵

غرضه من هذه العبارة تنظير علمه الذاتيّ الكماليّ في عدم احتياجه إلى المعلوم إلى العلم الفعليّ بمعنى كون فعله التّذي هو الإضافة الإشرائيّة والوجود المنبسط عين علمه التّذي لا يستدعي متعلّقاً بل به يتحقّق المتعلّق ، ووجه عدم الحاجة إلى المتعلّق في العلم الفعليّ هو ما تقدّم في قوله :

وجودها بما هو العلم سبق كما بما انضاف إليها قد لحق

وقد عرفت شرحه ، ومن أنّ الوجود المنبسط بما هو مضاف إليه سبحانه علم وبما هو مضاف إلى المهيّات معلوم كما أنّه بما هو مضاف إليه تعالى لإيجاد وقدره أي في مقام الفعل وبما هو مضاف إلى المهيّات وجود ، فالعلم والمعلوم والإيجاد والوجود والقدرة والمقدور كلّها شيء واحد بالحقيقة والتفاوت بحسب تفاوت الإضافة والإعتبار .
(آملی ۳۳/۲)

كقول الرضا (ع) له معنى الربوبية ۲۰/۴۵

معناها هو وجدان التحوالأعلى من كلّ مربوب أو الخصوصيّة التي في العلة بإزاء المعلوم ، ولولاها لم يتحقّق عليّة ومعلوليّة ، أوله معنى الربوبية في عالم الأسماء ومرتبة الواحدية بأسمائه للأعيان الثابتة ولم يوجد الموجودات المتفرقة التلازمية بعد . و معنى العالم ولا معلوم إذ علم ذاته بذاته لذاته على وجه استتبع علمه بما سواه والمعلومات التلازمية لم يوجد بعد . (سبزواری ۱۳۷)

كقول الرضا (ع) « له معنى الربوبية » ۲۰/۴۵

قيل في معنى أنّ له الربوبية إذ لا مربوب وجوه :

الأول ، أن له تعالى خصوصية بتلك الخصوصية علة لما سواه لا بمعنى أنه تعالى ذات له تلك الخصوصية بل هو تعالى نفس تلك الخصوصية حيث أنك قد عرفت مراراً أن فاعليته تعالى للأشياء بنفس ذاته لانه تعالى شيء ثبت له الفاعلية .

الثاني ، أن له معنى الربوبية في عالم الأسماء و مقام الواحدية حيث أن تعينه تعالى باعتبار صفة من صفاته المعبر عنه بالاسم ملزوم لمهية من الماهيات المعبر عنها بالأعيان الثابتة في تلك المرتبة ولم يوجد الموجودات المنتشئة الوجود اللازلية بعد في تلك المرتبة « فله معنى الربوبية » أي في مقام الواحدية « إذ لا مربوب » أي لا تكون الموجودات اللازلية في ذلك المقام .

الثالث ، أن له معنى الربوبية في مقام الفيض المقدس وإظهار ما في مقام الفيض الأقدس وعالم العلم من الأعيان الثابتة في عالم العين على طبق ما في العلم لما عرفت غير مرة أن فيضه المقدس أعنى به الوجود المنبسط بما هو مضاف إليه تعالى إيجاد وربوبية ومنتقدّم وبما هو مضاف إلى الأشياء وجود ومربوب ومتأخر وتكون ربوبية في مرتبة لم يكن معها الربوب ويصدق أن له معنى الربوبية إذ لا مربوب، والمراد بالمعنى هو المقصود كما أن كلمة الحقيقية في الفقرة الثانية أيضاً بمعنى المقصود. ولعل قوله (ع) : « وله حقيقة الإلهية إذ لا ما لوه » إعادة لمعنى الفقرة الأولى، وبعبارة أخرى إذ لا إلهية والربوبية بمعنى واحد .

الرابع ، وجد أنه تعالى في مقام الأحدية النحو الأعلى من كل شيء على ما هو مورد البحث في المقام من مسألة الكثرة في الوحدة، وحيث أن الحديث النوري كان محتملاً للمعاني الثلاثة ولا يكون متعيناً في معنى الأخير عبّر في مقام الاستشهاد به للمعنى الأخير المبحوث عنه في المقام بالتأييد لا بالدليل . (آملی ٢/٣٥)

كما يجزى سنمّار ٢/٤٦

جزى بنوه أباغيلان عن كبر و حسن فعل [كما يجزى سنمّار]

(هيدجى ٢٦٩)

على أن الفعل في نظائرالمقام منسلخ عن الزمان ۳/۴۶

المراد بنظائرالمقام كليهما يكون المسند إليه الفعل مجرداً عن الزمان كبدا المبادئ و جميع المجردات، وانسلاخه عن الزمان لا بمعنى تجريده عنه على ما توهم بناء على أن يكون الزمان جزء من مدلول الفعل بل بمعنى أن الفعل موضوع لخصوصية مستلزمة لانفهام الزمان عنه إذا أطلق على الزمانيات فتكون دلالته على الزمان عند إطلاقه على الزمانيات بالالتزام العقلي لا بالدلالة التضمينية الوضعية. وتوضيح ذلك بأبسط من هذا موكول إلى ما حققناه في الأصول . (آملی ۳۹/۲)

إذ للأشياء ۳/۴۶

أى المهيئات فإن الشيء هو المشيء وجوده وهو المهيئة وكذا المراد بالنقوش هو المهيئات، وإنما كانت الوجودات الطولية مرآة لصفاء الوجود وصيقليته، ألا ترى الوجودات الطولية التي فيك وهذه انمودجات تلك وأنها بمنزلة قلمك ولوحك و قضائك وقدرك، فإن عقلك البسيط قلمك وعقلك النفساني لوحك وصورك الكلية قضاؤك وصورك الجزئية الخيالية قدرك كيف ارتسمت فيها نقوش المهيئات الكلية والجزئية، فالكتابة مثلا التي هي فعل من أفعالك كآمنة أولا في عقلك البسيط كمن الحروف في مداد رأس القلم الحسى ثم تبرز بنحو الكلية في عقلك التفصيلي النفساني مثل « أن كل الف كذا » و « كل باء كذا » وهكذا، ثم تبرز بنحو الجزئية في خيالك، ثم تبرز بنحو الجزئية المادية في اللوح الخارجى، ثم بعد ماتم نزولها صعدت إلى المشاعر وإلى بنطاسيا، وهكذا عادت كما ابتدأت .

وأما تحقيق المهيئات، في العوالم الطولية فقد مرّ وجهه من أن الوجود كلياً كان أتمّ كان أجمع المفاهيم والمهيئات ومن أن كل موجود محدود في مرتبة يبقى مراتب من الوجود ليس له فيها وجود وإبزائه هناك مهية حاملة لإمكانه وعدمه في تلك المراتب فنذكر . (سبزواری ۱۳۷)

إذ للأشياء أكوان سابقة ۳/۴۶

أى للمهيئات وجودات سابقة على وجودها الخاص بها، وهذه الوجودات السابقة

مترتبة طولية لمكان صفاتها وصقالتها تنتقش فيها الماهيات لامرّة بل مرّات ، فالإنسان الموجود بوجوده الخاصّ ينتقش في عالم المثل المعلقة مثلا فيوجد تارة بوجوده الخاصّ وأخرى بالوجود المثالى المعلق ، وثالثة يوجد في عالم النفوس الكلية مرتين : مرّة من ناحية انتقاشه من حيث هو موجود بوجوده الخاصّ وأخرى من حيث هو موجود في عالم المثل المعلقة ، ورابعة توجد في عالم أرباب الأنواع ثلاث مرّات : مرّة من حيث هو موجود بوجوده الخاصّ . وأخرى من حيث هو موجود في عالم الخيال المنفصل أعنى عالم المثال ، وثالثة من حيث كونه موجوداً في عالم النفس الكلية ، وخامسة في عالم النقل المتصل بعالم العقول المتكافئة أربع مرّات ، وهكذا حتّى ينتهى إلى وجود الواجب - جلّ شأنه - الذى هو كلّ الوجود ووجوده يوجد كلّ موجود على ما مرّ في قضية بسيط الحقيقة كلّ الأشياء . (آملى ٤٠/٢)

كمرائى ٤/٤٦

أى الوجودات كمرائى متفاوتة وفي كلّ مرتبة من مراتب الوجود نحو ظهور للشيء ، فالإنسان مثلا له في كلّ درجة من درجات وجوده العقلى والخيالى والحسى واللفظى والكبرى والعينى نوع ظهور ، فالوجودات المترتبة للأشياء كمرائى لها . (هيدجى ٢٦٩)

فذا مراتب حال عاملها وصاحبها بيان علمه ٦/٤٦

أى كلمة « ذا مراتب » حال عاملها قوله « بيان » وصاحبها قوله « علمه » والمعنى انكشاف الأشياء له تعالى مراتب متعدّدة يظهر علمه في حال كونه ذا مراتب ، وتلك المراتب ستة : خمسة منها متفق فيها وهى العناية والقلم والتلويح والقضاء والقدر ، وواحدة مختلفة فيه أنكراها صدر المتألهين ولكنها عند المصنّف مرضى وهى مرتبة القدر العينى المعبر عنها بسجلّ الكون أى دفتر الوجود العينى ، ولعلّ تسميتها بسجلّ الكون . اقتباس من القرآن الكريم : « يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِّ لِلْكُتُبِ » . (آملى ٤١/٢)

سجلّ كون ٧/٤٦

أى دفتر الوجود الكونى ، فله حضور علمى عند الحقّ لكونه معلوله والمعلول

ربط محض لعائته ، ومن أسقط نظر إلى انّ العلم والمعلوم بالذات لا بدّ أن يكون وجوده للعلم ، وهذا الوجود الطبيعيّ موجود للمادة بعلاوة انّ بناء العلم على الوجود الحضوریّ وهذا مشوب بالتباعد المكانيّ والتبادی الزمانيّ . والجواب انّ وجوده للمادة لا يغيبه عن الجنّ المحيط والتباعد والتبادی المذكوران لا يخرجانه عن حضور ما يجب وجوده .
(سبزواری ۱۳۸)

سجلّ كون ۷/۴۶

اقتباس من كتاب الإلهی : «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِ لِنُكْتُبِ»
أراد به صحيفة الأكوان المكتوبة بمداد الموادّ الجسائيّة الهولائيّة ، إذ تلك العوالم العاليّة كتب الهيّة وصحف ربانيّة . (هيدجی ۲۶۹)

بعضهم أسقط ۸/۴۶

وهو صدر المتألّهين في الأسفار حيث قال : « فما أسخف قول من حكم بأنّ تلك الصّور الجزئيّة في موادّها الخارجيّة اخيرة مراتب علمه تعالى ، وكأنّه سهى أو نسي ما قرأه في الكتب الحكيمية أنّ كلّ إدراك وعلم فهو بضرب من التجريد عن المادّة وهذه الصّور معهودة في المادّة مشوبة بالأعدام والظلمات . (هيدجی ۲۶۹)

عناية ۹/۴۶

أنكرها الإشراقيون وأثبتها أتباع المشائين ولكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه . والفرق بين القضاء وبينها عندهم على ما قال المحاكم أنّ في مفهوم العناية تخصيصاً ، وهو تعلق العلم بالوجه الأصلى والنظام الأليق بخلاف القضاء فإنّه العلم بوجود الموجودات جملة ، ولكن قول المصنّف بعد أسطر كما يقول به المشائون صريح في أنّ القضاء عندهم هي الصّور القائمة في القلم بنحو الارتسام ، والفرق بينهما على رأى المصنّف - قدس سرّه - أحدهما في مرتبة الذات والآخر في مرتبة المتأخّرة عن الذات حيث قال في متعلقاته على الأسفار : «لما كان القضاء هو العلم الكلّي المحيط الذي بعد مرتبة الذات على ضربين : قضاء إجماليّ وهو الصّور القائمة بالقلم أعنى العقل

الأول بل مجموع العقول الطولية لانّ الترتيب يؤدى إلى الوحدة، وقضاء تفصيليّ
أولى وهو الصّور الفائضة بالعقول التفصيليّة أعنى الطبقة المتكافئة، وتفصيليّ ثانوى وهو
الصّور الفائضة على النفوس الكلية المسماة باللّوح المحفوظ وبامّ الكتاب .

(هيدجى ١٧٠)

مشملا على كلّ الخيرات ١١/٤٦

أشرنا بلفظ الخير إلى أنّ المراد اشتاله على فعليّاتها وجهاتها النورية لانقايصها
وجهاتها الظلمانيّة . (سبزوارى ١٣٨)

مشملا على كلّ الخيرات ١١/٤٦

قد مرّ في الحواشى السّابقة أنّه يعتبر في كلّ ممكن موجود اعتبارات ثلاث :

١- وجوده الذى هو جهة خيريّته ونوريّته .

٢- وحدّ وجوده الذى هو عبارة عن عدم وجدانه اوجود آخر يكافؤه أو وجود
فوقه فى المرتبة حيث أنّ كلّ وجود دان فاقد لمرتبة الأعلى منه وكلّ وجود عال
واجد لمرتبة ما دونه كما هو الحكم فى العلة والمعلول حيث أنّ العلة واجدة لتمام مراتب
معلولها ولا يكون المعلول واجداً لجميع مراتب علته ، وإن شئت فقل إنّ العلة مرتبة
الشديده من المعلول فذات وجود المعالول ملغاة عنه حدّه الذى هو ضعفه الذى يرجع
إلى الأمر العدميّ تتحقّق فى العلة وإن لم يكن ضعفه فيها .

٣- وما ينتزع من حدّ وجوده الذى هو عبارة عن المهية التى هى أمر عدى،
فالمراد باشتال الوجود البسيط على كلّ الخيرات هو اشتاله على جهة الوجود من كلّ موجود
وإن كان مسلوبا عنه ما يرجع إلى حدّه أو إلى مهيته . (آملى ٤٢/٢)

وهى عند المشائين صور مرتسمة فى ذاته ١٢/٤٦

المشائون أثبتوا العلم العنائى للحقّ تعالى شأنه ووافقهم فى ذلك أرباب الحكمة المتعالية
أعنى صدر المتألهين - قدس سره - وأتباعه وإن اختلفوا معهم حيث أنّه عند المشائين عبارة
عن الصّور المرتسمة فى الصّقع الربوبى وعند ارباب الحكمة المتعالية ومنهم المصنّف -

قدّس سرّه - عبارة عن نفس ذاته تعالى الذی عرفت انه عين علمه بذاته، وبالعلم بذاته يعلم جميع ماعدها علماً اجمالياً في عين الكشف التفصيلي، فالفرق بين المذهبين هو زيادة العلم العناني عند المشاء وعينيته عند المصنّف وأحزابه، وأما الإشراقيون فهم منكرون للعلم العناني حيث أنهم لا يقولون بالصّور المرتسمة وأن علمه بذاته علم إجمالي فقط بما عدها لاجهة كشف تفصيلي فيه أصلاً، فهم لا يقولون بالعلم العناني. (آملی ۴۲/۲)

و فعلياً أي منشأ لذلك النظام ۱۳/۴۶

أني بكلمة «أي» التفسيرية للاحتراز عن العلم الفعلي بمعنى كونه في مرتبة الفعل أعني به الوجود المنبسط الذي قد عرفت انه فعله وانّه عين علمه في مرتبة فعله. فالعلم العناني عند المصنّف - قدّس سرّه - تبعاً لصدر المتألهين - قدّس سرّه - هو علمه تعالى بالأشياء في مرتبة ذاته علماً مقدساً عن شوب الإمكان والتّركيب وهو وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتمّ مؤدياً إلى وجودها في الخارج مطابقاً له أتمّ تأدية. قال المصنّف في حاشيته على الأسفار: «العناية هي العلم السابق التفصيلي الفعلي بالنظام الأحسن، والعلم الفعلي بالنظام الأحسن ما يكون علته له وهذه صادقة على ذلك العلم الذاتي». (آملی ۴۳/۲)

أي عالم الكون ۱۴/۴۶

بمعنى الطبع. (هيدجی ۲۷۰)

من نظامه الرباني ۱۴/۴۶

أي من نظامه العلمي، وعلمه بالنظام أمّا على طريقة ارتسام الصّور فلأنّه عند قائليه بترتيب سببيّ ومسببيّ كما في تقدّم صورة الأربعة على الزوجية وتقدّم صورة الزوجية على صورة زوج الزوجية مثلاً، وأمّا على المنهج الأعلى والمشرّب الأحلي من وجدانه النحو الأتمّ الأبهيّ من كلّ وجود فللترتب بين مفاهيم الصفات كتقدّم الحياة على العلم وتقدّمه على المشيئة والإرادة ونحوها، وللترتب بين المهيئات الثابتات العلمية لتقدّم مهيئات الجواهر على مهيئات الأعراض وتقدّم المهيئات البسيطة على المهيئات

المركبة والفسحة باعتبار وجودها بوجود واسع علمي وجوبي . (سبزواری ١٣٩)

إشارة إلى أنه لا يمكن نظام أشرف من هذا النظام ١٤/٤٦

وقد أوضح الغزالي في كتاب التوكل من الإحياء أشرفية هذا النظام المشاهد ببيان آخر أوفى . (آملی ٤٣/٢)

لكونه ظلاً للجميع ١٦/٤٦

لأن نظام الأمور الواقعة في هذا العالم متعلق بحركات الأفلاك وأوضاعها و نظام الأفلاك ظل لنظام عالم القضاء الإلهي الذي في غاية التمام وعلى أحسن النظام . (هيدجى ٢٧٠)

وهو العقل الأول قلم ١٨/٤٦

إذ القلم عبارة عما يكون واسطة في إضافة ما في سر المكنون من مبدء مفيضة و ظهوره في عالم الشهادة والنشر على اللوح والقرطاس والعقل الأول لإضافة صور - المصورات من مبدء الفيض ونقشها في قوابلها على وجه التجدد والتقضى كذلك . (آملی ٤٤/٢)

لكونه وسائط في إفاضة العلوم ١٩/٤٦

قال الله تعالى : « اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ » .

(هيدجى ٢٧٠)

وبوجه كلّ العقول ١٩/٤٦

يعنى العقول المترتبة الطولية كلها أعلام عليه ، فالعقل الأول يكون هو القلم الأعلى . وهذا الوجه الذي به يكون كلّ العقول أقلاماً هو الترتب الطولى بينها المستازم لوجدان كلّ عال منها جميع فعليات ما دونه بوجه البساطة والوحدة وكون كلّ سافل منها مقام نشر العقل المتقدم عليه فيكون الترتب الطولى بينها مؤدياً إلى الوحدة بجامعية كلّ ما فوق فعليات ما دونه على نحو اللّف وواجدية كلّ ما دون كمالات ما فوقه بنحو النشر وإنتها التفاوت بينها بنحو اللّف والنشر . (آملی ٤٤/٢)

و صور قامت به، أى بالقلم ۲۰/۴۶

یعنی انّ المثل الأفلاطونیّة والعقول المتکافئة العرضیة عالم القضاء الحتمی ولکنه قضاء تفصیلیّ کما انّ العقول المترتبة الطولیة الّتی هی القلم قضاء إجمالی. قال المصنّف فی حاشیته علی الأسفار: « القضاء هو العلم الکلّی المحیط الّذی بعد مرتبة الذّات وهو علی ضربین: ۱- قضاء إجمالیّ وهو الصّور القائمة بالقلم أعنی العقل الأوّل بل مجموع العقول الطولیة لأنّ الترتیب یؤدی إلى الوحدة. ۲- قضاء تفصیلیّ أوّلیّ وهو الصّورة القائمة بالعقول التفصیلیة أعنی الطبقة المتکافئة، وتفصیلیّ ثانویّ وهو الصّور الفائضة علی النفوس الکلّیة من جهتها العقلیة المسماة باللّوح المحفوظ وبأتمّ الكتاب». (آملی ۲/۴۵)

و صوراً ۱/۴۷

منصوب بفعل مقدّر یفسره قوله: «جمعها» تقدیر البیت: وجمع کلّ صور من الصّور القضائیة الصّور الّتی تحتها، وظهر انه لم یرد من قوله: «وصفناها» الوصف التحویّ أى التّعت بل أراد بیان حال الصّور القضائیة بأنّ کلّ واحد منها یجمع الصّور الّتی تحتها بنحو الوحدة. (هیدجی ۲۷۱)

قضاؤه التّفصیلیّ ۵/۴۷

لأنّ القضاء وجود الشّیء فی عالم الإبداع علی سبیل الکلّیة کما انّ القدر وجوده فی عالم الإختراع ونشأة الإنشاء علی سبیل الجزئیة، وهنا قضاء أكثر تفصیلاً وهو هذه الصّور المفاضة علی اللّوح المحفوظ الّذی هو النفس الکلّیة. وإنّما كان القلم قضاء إجمالیاً لوجدانه وجودات الصّور القضائیة بمرتبته وکلا قسمیها بنحو واحد بسیط، فللقضاء التّفصیلیّ الأوّلیّ محلّ صدوریّ وهو القلم ومحلّ القبول وهو اللّوح المحفوظ. (سبزواری ۱۳۹)

لکونها عقولاً عرضیة متکافئة ۵/۴۷

إن قلت: کیف تكون متکافئة وقد قال قیامها به صدور بلا واسطة أو بواسطة.

قلت : المراد بالقلم هنا مجموع العقول الطولية . (هيدجى ٢٧١)

نفس سما ٧/٤٧

سيأتى فى موضعه إن شاء الله أن نفوس السموات تتصور العقول التسعة التى تشبه بها فى تدويراتها أجسامها وتدرى أيضاً حركاتها وأوضاعها الجزئية ، فيها شىء كعاقلتنا تعقل الكليات والمجردات وشىء كخيالنا وحسنا المشترك تدرى الجزئيات .
(سبزوارى / ١٣٩)

نفس سما كلية ٧/٤٧

إعلم انّ المحققين ذهبوا إلى أنّ للسماء نفسين : ١- كلى تدرى الكليات والمجردات وهى فى السماء كالنفس المجرّد المدرك للمعقولات فى الإنسان وهى المعبر عنها باللوح المحفوظ . ٢- نفس جزئى تدرى الجزئيات وهى فيها كخيالنا والحس المشترك منّا و يعبر عنها بلوح المحو والإثبات ، وكونها لوحاً كالنفس الكلية لأجل قبولها الصور الفائضة عليهما ممّا فوقهما، والتعبير عنها بالمحو والإثبات وعن النفس الكلية باللوح المحفوظ لأجل تغيير ما فيها لأجل كونها صوراً جزئية وانحفاظ ما فى النفس الكلية عن التغيير لأجل تجرّدها وكليتها . (آملى ٤٥/٢)

صفة نفس ٨/٤٧

فيه مالا يخفى . (هيدجى ٢٧١)

لوح حفظ ٨/٤٧

قال صدر المتألهين : «اللوح المحفوظ عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الأقصى إذ كلاً جرى فى العالم أو سيجرى مكتوب ثبت فى النفوس الفلكية فإنّها عالمة بلوازم حركاتها » انتهى .

قد سبق عن المصنّف فى مبحث توحيد إله العالم نقلاً عن الشيخ وجه إطلاق لفظ كلّ على العقل والنفس وانّ فيه استعمالين، أمّا انّ للفلك نفساً منطبعة فقط، أوله نفساً مجردة مدركة للكليات فقط ، أوله النفسين كليتهما معاً ، أو لنفسه هوية واحدة ذات

مرتبین فيه أقوال مختلفة يشير إلى بعضها في الفريدة السادسة . (هيدجى ۲۷۱)

فإنّ القدر ۱۲/۴۷

يقال له : « كتاب المحو والإثبات » . (هيدجى ۲۷۱)

فإنّ القدر على وزن القضاء ۱۲/۴۷

قال المصنّف - قدّس سرّه - في حاشيته على الأسفار : والقدر على ضربين : علمي وهو الصور القائمة بالنفوس المنطبعة الفلكية والأشباح المثالية ، وعيني وهو بالحقيقة صور مرتبة سجلّ الوجود . وقال صدر المتألهين - قدّس سرّه - القدر عبارة عن وجود صور الموجودات في عالم النفس السامى على وجه الجزئيّ مطابقة لما في موادّها الخارجيّة الشخصيّة مستندة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة وأمكتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء . (آملی ۴۵/۲)

القضاء ۱۲/۴۷

ويقال له : « أمّ الكتاب » كما أشار إليه بقوله تعالى : « يحوُّ الله ما يشاءُ وَ

يُنْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ » . (هيدجى ۲۷۱)

وتلك الصور عند المشائين ۱۳/۴۷

قال - قدّس سرّه - في حاشية الأسفار : « وهى أى هذه الصور عند المشائين على

سبيل الإنطباع ، وأمّا عند الإشراقين فعلى سبيل المظهرية لكون الصور القدرية عندهم مثل معلقة قائمة بذواتها . (آملی ۴۶/۲)

وعند الإشراقين المثل المعلقة ۱۴/۴۷

فالصور القدرية السابقة على الصور الكونية الطبيعية إتفاقية بين الفئتين لإلا

انتها عند المشائين مرتسمة في لوح النفس المنطبعة السماوية ، لأنّ السموات - كما تعلم -

أوضاعها ولوازم أوضاعها بنحو الكلية أى كلّها كان كذا من الأوضاع كان كذا من

اللوازم كذلك تدرک أوضاعها الصادرة عنها بنحو الجزئية ولوازمها الجزئية في هذا العالم

الكوني إذ العلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم . (سبزواری ۱۳۹)

المثل المعلقة ١٤/٤٧

المسمّاة بعالم المثل والخيال المنفصل وهي الأبدان التي تعلّقت به النفوس المفارقة :
(هيدجى ٢٧١)

علمية ١٤/٤٧

إشارة إلى ما هو المرضىّ عنده من أنّ القدر على ضربين : «علميّ وهو الصّور القائمة
بالنفوس المنطبعة الفلكيّة والأشباح المثاليّة ، وعينيّ وهو بالحقيقة صور مرتبة سجلّ
الوجود . (هيدجى ٢٧١)

وسجلّ الكون ١٥/٤٧

أى دفتر الوجود الكونىّ هو القدر العينيّ وهو أعنى عالم الوجود الكيانىّ مرتبة الأخيرة
من مراتب علمه تعالى وهي القدر العينيّ باصطلاح بعض .

وقد اختلف كلمات صدر المتألّهين فيه ، فأثبتته من مراتب العلم فى كتاب المبدء
والمعاد ، وأنكره فى الأسفار وشنّع الفاعل به غاية التشنيع . (آملى ٤٦/٢)

أى عينيّ القدر والقدر العينيّ ١٦/٤٧

لكن بما هي مضافة إلى المبادئ العالية قدر عينيّ كما أنّها بما هي هي مقدّرة .
(سبزواری ١٤٠)

ماخوذة بالنسبة إلى المبادئ ١٩/٤٧

يعنى أنّ جميع المادّيات والزّمانيات بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علماً
حضورياً قضاءً عينيّ . (هيدجى ٢٧٢)

ولكن ماخوذة بالنسبة إلى المبادئ طولاً ١٩/٤٧

وتكون بهذه النسبة من عالم الدّهر ، إذ الدّهر عنده نسبة المتغيّر إلى الثّابت كما مرّ
مراراً . وقيل إنّ مراده - قدس سرّه - أنّ جميع المادّيات والزّمانيات بالقياس إلى إحاطة
علم الله سبحانه إليها علماً حضورياً قضاءً عينيّ ، وإذا كان إطلاق القضاء على الصّور
العينيّة فى لسان المحقّق الدّاماد جارياً مع كون عالم القضاء كما عرفت أبسط وأشرف

وأقدم فلا غروفي إطلاق القدر عليها ولا مؤاخذه في إطلاقه سبباً بهذه المؤاخذه الشديدة .
(آملی ۴۸/۲)

فإطلاق القدر ۱۹/۴۷

أى حين إطلاق السيد القضاء على الصور العينية فلا غروفي إطلاق القدر عليها .
قال صدر المتألهين : « وأما وجود هذه الأكوان المادية في موادها الهولائية الظلمانية
فهل هي أيضا من مراتب العلم كما ظنّ أم لا ، فالحقّ أنّ ذلك ظنّ فاسد فإنّ هذا الوجود
ليس وجوداً إدراكياً ، نعم ، لوقيل إنّها معلومة بالعرض بواسطة الصور الإدراكية
المطابقة لها لكان متوجّهاً انتهى ملخصاً . (هيدجى ۲۷۲)

وهذا النور عين المشية والشعور ۲۱/۴۷

بل الأنوار القاهرة والمذبذبة عين المشية والشعور فكيف يكون نور الأنوار برهاناً .
(سبزواری ۱۴۰)

لألفباضية لازم النور ۲۲/۴۷

فالنور فيأض لذاته يعنى انّ علمه بالأشياء نفس إيجادها لها وله الإضافة الفعلية
إلى جميع الأشياء . (هيدجى ۲۷۲)

وهذا عين المشية والشعور ۱/۴۸

القدرة كما فسرها في الشواهد الربوبية هي الإضافة مع العلم والمشية . قال - قدس
سره - وقدرته تعالى إضافة الأشياء عنه بمشيته التي لا تزيد على ذاته وهي العناية الأزلية
التي هي علمه الذي لا يزيد على ذاته . . (آملی ۴۸/۲)

أى الحدوث الزماني ۱/۴۸

أى مسبوقة الفعل بالعدم سبقاً انفكاً كياً . (هيدجى ۲۷۲)

فاعتبروا ۲/۴۸

لأعلم انّ بعضهم اعتبروا في القدرة إمكان التّرك إمكاناً ذاتياً ، وبعضهم إمكانه إمكاناً
وقوعياً ، والممكن الوقوعى تماماً يلزم من فرض وقوعه محال والحال انّ فيه كلّ المحال

لأنّ عدم المعلول كاشف عن عدم علته كعدم العقل الأوّل أو عدم الفعل المطلوب، وبعضهم اعتبروا الوقوع في التّرك، وفيه أنّه تخلّف المعلول عن العلة التّامة . (سبزواری ١٤٠)

فاعتبروا في مفهوم القدرة ٢/٤٨

قد سبق منا الإشارة إلى دليلهم وجوابه في مبحث القوّة والفعل . (هيدجى ٢٧٢)

وقد عرفوا القدرة بصحّة الفعل والتّرك ٣/٤٨

اعلم أنّ للقدرة تعريفين مشهورين : أحدهما ، للمتكلّمين و هو أنّ القدرة هي صحّة صدور الفعل ولاصدوره، والمراد من الصحّة هي الإمكان والجواز العقليّ و مرجعه إلى الإمكان الذاتيّ، فعنى صحّة الفعل والتّرك هو أنّ كلّ واحد من طرفي الفعل والتّرك بالقياس إلى ذات الفاعل ممكن بالإمكان الذاتيّ بحيث أنّه في ذاته مع قطع النّظر عمّا هو خارج عن ذاته يمكن بالإمكان الذاتيّ، ويجوز بالتجويز العقليّ أن يصدر منه الفعل وأن لا يصدر وإن كان بالنّظر إلى ما هو خارج عن ذاته مثل إرادته الزائدة عن ذاته ونحوها مما يجب صدوره أو يمتنع صدوره، ولكن هذا الوجوب والإمتناع الطّارى بملاحظة ما هو خارج عن ذات الفاعل لا ينافي الإمكان الذاتيّ بالنّظر إلى ذاته كما في كلّ ممكن ذاتيّ حيث أنّ وجوده محفوف بوجوبين لكن احتفاه بهما لا ينافي إمكانه فإنّ الإمكان حكم له بالنّظر إلى ذاته، والوجوب سواء كان السّابق على وجوده أو اللاحق عنه حكم له بالنّظر إلى غيره، وقد مرّ في مباحث الإمكان اجتماع الإمكان الذاتيّ مع الوجوب والإمتناع الغيريّين بل الممكن لا يخلو عن أحدهما أبداً حيث أنّه إمّا موجود أو معدوم وفي حال وجوده محفوف بوجوبين وفي حال عدمه محفوف بامتناعين .

ولا يخفى أنّ القدرة بهذا المعنى إنّما يتصوّر فيمن كان فعله الصّادر عنه متوقفاً على أمور خارجة عن ذاته من العلم والإرادة الزائدتين على ذاته، وأمّا بالنّظر إلى فاعل يكون علمه وإرادته وكلّهما يتوقّف عليه فعله نفس ذاته فهو من حيث نفس ذاته الذي عين العلم والإرادة مما لا يصحّ إمكان فعله وتركه لأنّ ذاته مع قطع النّظر عمّا عداه بمنزلة ذات الفاعل الذي يكون علمه وإرادته زائدتين على ذاته و يلاحظ فعله بالنّسبة إلى ذاته في حال علمه وإرادته . وبما ذكر يظهر تفسير الثّاني للقدرة وهو تفسير الحكماء من أنّ القدرة

كون الفاعل في ذاته إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل سواء كانت مشيئة زائدة على ذاته كما في الممكن أو كانت عين ذاته كما في الواجب، وسواء كان على سبيل الدوام شاء وفعل أو لم يشاء ولم يفعل، أو شاء في وقت وفعل فيه ولم يشاء في وقت ولم يفعل فيه كما في الواجب أيضاً على رأى المتكلمين. وليس من شرط القدرة عندهم تفكيك الفعل عن الفاعل ولا تعلقها بالطرفين في وقتين ولا يكون المعتبر فيها عندهم دوام الفعل أو دوام الترك بل هي بهذا المعنى يعمّ الجميع في مقابل الفاعل بالإيجاب الذي لا يكون تأثيره في فعله مع العلم والمشية كتأثير النار في الإحراق مثلاً. (آملی ۲/۵۰)

وواجب الوجود بالذات ۴/۴۸

كيف وقد بينا سابقاً أنّ كلّ الصفات الكمالية له يرجع إلى وجوده الحقيقي، فوجوبها وجوبه ووجوده البسيط المبسوط كيف يكون موضوع الإمكان ولا مهية له والإمكان الذاتى موضوعه المهية حيثية الوجود مطلقاً وحيثية الوجوب والإبء عن العدم، فكيف الوجود البسيط المبسوط؟، فكيف يعرف قدرته الوجوبية بالصحة والإمكان؟، وهل يصحّ على وجوده الصحة حتى تصحّ على قدرته أو ساير صفاته تعالى؟.

(سبزواری ۱۴۰)

فالقدره كون الفاعل ۴/۴۸

فالقادر هو الذى إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل، وهذه الشرطية صادقة وإن وجبت المشية وامتنت التلامشية، إذ وجوب المقدم وامتناعه لا ينافى صدق الشرطية. فن توهم أنه لا بدّ في كون الفاعل قادراً أن يقع منه التلامشية وقتاً ما أوصحّ وقوعها أخطأ لأن الواجب تعالى يصدق عليه أنه لو لم يشاء لم يفعل وإن كان ذلك المفروض محالاً، لأن مشية الله واجبة كذاته لأنها عين ذاته كما يصدق لو لم يكن الصانع موجوداً لم يكن العالم موجوداً وإن كانت هذه الحمليّة كاذبة. (هيدجى ۲۷۲)

فالقدره كون الفاعل بحيث ۴/۴۸

لكنه شاء ففعل فهذا يصحّ في قدرته والصحة والإمكان لا يصحّ إذ ليس فيه اعتبار لإمكان والشرطية لا ترجع إليه لأنها تتألف من واجبين و من ممتنعين كما تتألف

من ممكنين، وإنّما يتطرق الشرطيّة لكون وجوده تعالى عين العلم والمشية والإرادة فيصدق أنّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكونه ليس كالطّابع العديمة الشّعور العديمة المشية، فمجرد العلم والمشية يقتضى ذلك وان لا يتطرق ترك الفعل لتاميته وغنائه وجوده وعدم جواز أفول نوره وتناهي فيضه . (سبزواری ١٤٠)

كما قلنا ٥/٤٨

متعلق بقوله : « لا يلزم منها » . (هيدجي ٢٧٣)

كما قلنا ٥/٤٨

أى فى قولنا : « لا يلزم منها حدوث ما فعل » وأشرنا إلى تعريف القدرة وإنّها عبارة عن كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل ، لأنّ هذا التعريف هو الذى يجمع مع عدم حدوث المقدر بخلاف التعريف المرضىّ عند المتكلمين حيث أنّه يعتبر فى القدرة عليه انفكاك متعلقها وقتاً ما عن الذات . وقد اعتبر بعضهم إه كان التّرك إمكاناً ذاتياً وبعضهم إمكانه إمكاناً وقوعياً . (آملی ٥١/٢)

لكنّ بالفعل الشّعور ٥/٤٨

إشارة إلى الفرق بين القادر المختار والفاعل الموجب ، فالأوّل هو الذى يكون عالماً بصدور الفعل عنه ، والثانى هو الذى لا يكون عالماً بصدور الفعل عنه كالقوى الطّبيعية . فما يقال من أنّ الفرق بينهما ان المختار ما يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل والموجب ما لا يمكنه أن لا يفعل باطل . (هيدجي ٢٧٣)

ويلزمه المشية المعبرة ٦/٤٨

أى اقتصرنا فى العبارة على اعتبار الشّعور فى القدرة ولم نعتبر المشية لوجهين : أحدهما ، فى الواجب تعالى لأنّ مشيته وإرادته علمه المنشأ للنظام الأحسن من حيث اشتاله على الخير والسّنن والحسن والبهاء فيكون مراداً تبعاً لإرادته ذاته وابتهاجه بذاته بل قال الاشعري : « الإرادة نفس اعتقاد المنفعة » .

وثانيتها ، عامّ وهو أنّه قد سبق اعتبارها أيضاً فى مبحث القوّة والفعل .

والحاصل أنه لا يعتبر في القدرة الصّحة والإمكان مطلقاً ووقوع التّرك، وأمّا الحدوث والتّجدّد في العالم فن دليل آخر، فبطل قول من ادعى التّلازم بين التّفسيرين أي «صحّة الفعل والتّرك» و«كون الفاعل بحيث...»، وباطل أيضاً قول من يرجع الإمكان إلى طرف العالم لوجهين: أحدهما أنّ المعرّف عين المعرّف فكيف يعرف القدرة التي هي صفة الفاعل بالإمكان الذي هو صفة المفعول، وثانيهما أنّه يلزم أن يكون تأثير الطّبايع قدرة لإمكان مفعولاتها فلا يبقى إيجاب أصلاً. (سبزواری ۱۴۱)

ويلزمه ۶/۴۸

دفع لما يتوهّم من عدم المناسبة بين قوله: «فالقدرة كون الفاعل بحيث إن شاء...» وبين قوله كما قلنا: «لكنّ بالفعل الشّعور...». (هيدجی ۲۷۳)

ويلزمه المشيئة ۶/۴۸

هذا إعتذار عن ترك ذكر المشيئة فيما يعتبر في القدرة وهو العلم والمشيئة والإقتصار على ذكر العلم فقط، وبيان الاعتذار على ما أفاده في الحاشية أمران: أحدهما، أنّ ذكر اعتبار العلم في القدرة يغني عن اعتبار المشيئة فيها وذلك في خصوص قدرة الواجب حيث أنّ علمه تعالى إرادته وكلاهما عين ذاته الأحديّة فلا يحتاج مع اعتبار العلم في قدرته اعتبار مشيئته تعالى أيضاً لأنّ مشيئته تعالى يلازم علمه أعني مفهوماً لاتحادهما مصداقاً. وثانيهما، أنّ إعتبار المشيئة في القدرة مطلقاً ولو في غير الواجب قد ذكر في مبحث القوّة والفعل حيث قال:

للقدرة انم قوّة فعليّة إن قارنت بالعلم والمشيئة (آملی ۵۱/۲)

فالحق موجب ۸/۴۸

متفرّع على المصراع الأوّل يعني لما وجب علمه بفعله وكسان العلم والمشيئة واحداً عين ذاته تعالى كان فاعلاً مختاراً أو كان صدور الفعل بإرادته وعلمه ورضاه، ولا يكون فاعلاً غير مختار وإنّ فعله صدر عنه بالجبر مع أنّه وجب صدور الفعل عنه بالإرادة والعلم.

وبالجمله انّ الموجب المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل ، ولذا قيل : « الوجوب بالإرادة والاختيار لاينافى الإزادة والاختيار بل يؤكدّهما » لأنّ اتمّ الأسباب ما يجب به المسبّب فأتّمّ الإرادات ما يجب به المراد . (هيدجى ٢٧٤)
عموم الجعل ١٧/٤٨

فاعل « يعطى » . (هيدجى ٢٧٤)

يعطى عمومها عموم الجعل ١٧/٤٨

هذا البرهان مركّب من مقدّمتين : إحداهما ، أنّ ملاك المجعوليّة عامّ في جميع الممكنات فيعمّتها الجعل لعموم ملاكه . والثانية ، أنّ المؤثر في الوجود ليس إلّا الله سبحانه وتعالى ولا جاعل إلّا إياه .

أمّا المقدّمة الأولى فطريق إثباتها هو أنّ ملاك المجعوليّة هو الإمكان حيث أنّ الممكن لإمكانه يحتاج إلى الجاعل وإنّ علّة إحتياجه إلى العلّة هو إمكانه حسب ما تقدّم في مبحث الإمكان . وأمّا المقدّمة الثانية فلما أشار اليه المصنّف - قدّس سرّه - في العبارة ، وحاصله أنّ غير الواجب إمّا ممكن أو ممتنع ، والممكن إمّا موجود أو معدوم ، لاسيّل إلى توهمّ جاعليّة الممتنع أو الممكن المعدوم لأنّ المعدوم لاشيء محض فكيف يمكن أن يتوهمّ أن يكون مشيء الشّيء ومعطى وجوده . وأمّا الممكن الموجود فهو لاينخلو عن ملابسة القوّة من الإمكان الذاتيّ في جميعه والاستعداديّ في بعض أقسامه ، والإمكان سواء كان ذاتيّاً أو استعداديّاً عبارة عن اللاقتضاء بالنسبة إلى شيء والعدم لا يصلح أن يكون مفيد الوجود . وبعبارة أوضح لاينخاو ذاته عن شوب العدم لا يصلح أن يكون مفيد الوجود وإلّا لزم أن يكون للعدم شركة في إفادة الوجود ففيده يجب أن يكون بريئاً عن ملابسة القوّة وعريئاً عن شوب العدم وهو الواجب الوجود جلّ شأنه . (آملی ٥٢/٢)

ولا يصلح لاعطاء الوجود ١٩/٤٨

فلا يقال : إنّ الإمكان ليس علّة المقدوريّة بل إنّها هوعلّة الحاجة إلى المؤثر إمّا موجب أو قادر . وأيضاً بعد تسليم أنّ مناط المقدوريّة هو الإمكان لانسلّم أنّ كلّ

مقدور هو مقدور له تعالى . (هیدجی ۲۷۴)

مع عدم إفادة العدم للوجود ۲۰/۴۸

مع قولنا : « ونئی ... » مساوقان وأحدهما عبارة أخرى للآخر وتلميح إلى قول صاحب التحصيل : وإن سئلت الحقّ فلا يعطى الوجود إلا ما برئى من معنى ما بالقوة وإلا لكان للعدم شركة في إفادة الوجود . (سبزواری ۱۴۱) هـ

ثبت عموم قدرته ۲۱/۴۸

جواب « إذا » . (هیدجی ۲۷۴)

ولانيها قولنا انّ علم الأوّل تعالى شأنه ۲۲/۴۸

هذا البرهان أيضاً مركّب من مقدّمتين : اوليهما ، أنّ علم الأوّل - تعالى شأنه - فعلىّ والمراد بالعلم الفعلىّ هو ما تقدّم من العلم المتقدّم على المعلوم الذى هو علّة للمعلوم كالعلم بالسقوط من المرتفع الذى يكون علّة للسقوط . والثانية ، أنّ علمه تعالى ذاتيّ أى نفس ذاته الذى هو بذاته علّة لما عداه ولا يكون عليه بحيثية زائدة على ذاته فيكون نفس ذاته الذى هو عين العلم بما عداه علّة لما عداه فتكون المعلوليّة عامّة لجميع ما عداه إذ المعلوميّة عامّة بالنسبة إليه وتكون معلوليّة عموم ما عداه عين معلوميته ومعلوميته عين معلوميته كما إنّ علمه بما عداه عين علمه لما عداه حيث أنّ ذاته تعالى علم بما عداه وهو بنفس ذاته علّة لما عداه . (آملی ۵۲/۲)

وكيف لا ۲۳/۴۸

وما يقال إنّ علمه تعالى لا يكون علّة للعصيان فهو حقّ ولا ينافى ذلك لأنّه علّة للوجود في أىّ شيء كان ، والوجود خير وحسن مطلقاً والشّرّ عدم كما مرّ وأصنافه أعدام مسبوقاً بمباده إذ ربط المسببات بالأسباب « أبى الله أن يجرى الأمور إلاّ بأسبابها » فكما مضى في علمه المسببات مضى الأسباب ، وكما مضى في علمه أفعالك فكذلك صفاتك من علمك وإرادتك وقدرتك واختيارك ، والاختيار كون الفعل مسبوقاً بالمبادئ الأربعة أعنى العلم والمشية والإرادة والقدرة ، والفرق بين المشية والإرادة أنّ المشية متعلّقة

بشيئة مهية المقدر والإرادة بوجوده وإن تلك متعلقة بالكلية وهذه بالجزئى كقصدك
الحجّ مطلقاً وقصدك إياه فى اليوم المخصوص بالطريق المخصوص . (سبزوارى ١٤١)
ولا تنوّه من الجبر من ذلك ٣/٤٩

ولعلّه إشارة إلى ما يسرد من الخيام من شعره الخبيث:

مى خوردن من حق ز ازل مى دانست گر مى نخورم علم خدا جهل بود

لأنّ علمه الفعلى ٣/٤٩

وهذا إشارة إلى الجواب عن شعره السّخيف الباطل ، ولعلّه إشارة إلى ما أفاده
المحقّق الطّوسى فى جوابه بقوله :

علم ازلى علّت عصيان بودن نزد عقلا ز غایت جهل بود

ومراده ليس سلب علمية العلم الأزلى حتى يتنافى مع فعليته بالمعنى المتقدّم بل المقصود
كون العلم الفعلى متعلقاً بالفعل الاختيارى فلا محالة يجب أن يكون علّة للفعل الاختيارى،
وهل يعقل أن يصير علّة الفعل الاختيارى موجبا لسلب الإختيار عن الفاعل مع أنه علّة
للفعل الاختيارى؟، وهل هذا إلا تخلف المعلول عن علّته؟. (آملی ٥٣/٢)

فاين المفرّ من الاختيار؟ ٧/٤٩

وانّا اقول فاين المفرّ من الإضطرار؟، نعم الإنسان كما قيل مضطّرّ فى صورة مختار
والحقّ تعالى مختار فى صورة مضطّرّ، وما أنسب بهذا الباب ما قلته فى بعض ایام الشّباب :

بلمدم جبر و اختیار ندور دانشقدور بوسوز ده طولانى

ناقى دونقوزلوقى كورن انلار سودگ-رگز در وردكرمانى

(هیدجى ٢٧٤)

كيف وأنت ٧/٤٩

ثبوت الاختيار لك من أوجه ثلاثة :

أحدّها ما مرّ من كون فعلك مسبوقاً بالمبادئ الأربعة ومضية فى علم الواجب تعالى .
وثانيها وفيه دقة و شموخ أمرنا فيه بالتبصّر هو مظهریتنا للقادر المختار وهذا

النظر لامضطّرّ إذ الكلّ من صنع المختار الحقيقيّ والمظهر فان في الظاهر .
 وثالثها ، ما يقال من أنّا نجد التفرقة بالضرورة الوجدانية بين حركة يد المرتعش
 وحركة اليد الصّحيحة بالقصد كما قال العارف :

اینکه گوئی این کم یا آن کم این دلیل اختیار است ای صنم .
 (سبزواری ۱۴۲)

وانت وامثالک في اظلال القادر المختار ۷/۴۹

والظلال على وزان الذات ، والرّقيقة على مثال الحقيقة ، والأثر على صفة المؤثر
 في الآثار ، فأنت أيضاً في القدرة والاختيار في فعلك كالقادر المختار .
 اقول إذا كان وجود الإنسان من رشحات وجود الحقّ تعالى وظلال ذاته وشأنا
 من شؤوناته وربطاً محضاً وتبعاً صرفاً صار فعله وصفته أيضاً كذلك فهو في الاضطرار
 أظهر لعله لذلك أمر بالتبصّر فتدبّر . (هیدجی ۲۷۵)

كيف أنت وأمثالک ۷/۴۹

هذا دليل ثان على ثبوت الاختيار ، وحاصله أنّ كلّ فاعل بالإرادة والاختيار
 يكون في فعله مظهرآ ومثالا لاختيار الحقّ في فاعليته ، والظّل على وزان ذى الظلّ ،
 والرّقيقة على مثال الحقيقة ، والأثر على صفة المؤثر . فظهر المختار يجب أن يكون مختارآ
 وإلا لا يكون مظهرآ له . (آملی ۵۳/۲)

إذ لا وجود حقيقيّ للممكنات ۱۰/۴۹

المراد بالوجود الحقيقيّ هيلنا هو كون الوجود نفس ذات الممكن أوداتياً له أى
 جزء من ذاته ، ولما لم يكن الوجود نفس ذات المهية الممكنة ولا جزء منها فلا محالة يكون
 أمرآ خارجآ عنها عارضآ ، فالممكن من حيث نفس ذاته ليس . بمعنى أنّه لا يكون نفس
 الوجود ولا الوجود داخلا في ذاته بل يكون موجوديته بالوجود العارض عليه ، وحيث كان
 الوجود عارضآ عليه فيكون في وجوده معلّلا ، وهذا معنى أنّه من علته له الأيس أى
 الوجود ، ونسبته من حيث نفسه إلى المهية بالإمكان والفقدان أى أنّه ليس نفس المهية ولا

جزئها وبالنظر إلى علته بالوجدان والوجوب فيكون وجودها من ناحية علته وجودها .
(آملی ٥٤/٢)

وله من علته أن يكون أيس ١٠/٤٩

والأيس والوجود لم يصرعيناً ولاجزءاً للمهيمية، ونسبته إليها بالإمكان والفقدان وإلى الحق بالوجوب والوجدان، ومضاف أولاً وبالذات إليه وثانياً وبالعرض إليها كما قال على (ع) : « مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ ». والإيجاد فرع الوجود لأن مبدء الأثر وأثر المبدء هو الوجود ، فبالنظر إلى أن هذا الوجود وجه الحق فالإيجاد من الحق وبالنظر إلى أن هذا الوجود مضاف إلى الخلق لأن الإضافة إلى القابل أيضاً شيء وإن الوحدة في الكثرة كما قال تعالى : « مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ فَالتَّأثير يضاف إليهم ، وأيضاً بالنظر القضائي يضاف إليه وبالنظر القدرى يضاف إليهم . (سبزواری ١٤٢)

لاحول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ١٢/٤٩

قيل معنى «الحول» الحركة لكونها منشاء لتحوّل المتحرك من حال إلى حال ، ومعنى القوة الاستطاعة ، فعنى «لاحول ولا قوة إلا بالله» أنه لا حركة ولا استطاعة لنا على التصرف إلا بمشيئة الله تعالى ، وإلى هذا المعنى ينظر ما في الكافي عن علي بن الحسين زين العابدين عليهما السلام قال : « قال الله - عزّ وجلّ - يا بن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء ، وبقوتي أدبت إلى فراضي ، وبنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سمياً بصيراً ». وقيل «الحول» القدرة فيكون عطف «القوة» عليه تفسيرياً . وقيل إن «الحول» مأخوذ من الحيلة قلبت واوه ياء لانكسار ما قبلها ، والمعنى لا يوصل إلى تدبير أمر وتغيير حال إلا بمشيئة الله سبحانه .
(آملی ١٥٥/٢)

لكن هذا ليس قولاً بالجبر ١٢/٤٩

وذلك لأن نفي الإيجاد عن الممكن إنشأه بالنظر الذي ينشأ عنه الوجود ويراها أثراً وعكسالة تعالى ، وأما بالنظر إلى أن له وجود وإن كان بالغير فله إيجاد أيضاً وإن كان بالغير .
(آملی ٥٥/٢)

بوجودات مستعاره مجازیة ۱۳/۴۹

مجازیتها بضرب من البرهان وبمشرب أحلی لأهل الذوق والعیان . وأمّا عند أهل
الکثرة فهی موجودة بالحقیقة، کیف وعند هؤلاء الغفلة والجهالة هذا الوجود للأرض و
ذلک للسماء وذلک لما بینهما ، وهذا الوجود لزید وهذا لعمر ووهكذا، وكذا ان یمکن
أن یتخطی إلى الملكوت الأسفل والأعلى، فاین وجود الله ؟ .

نعم لما سمعوا من أهل العیان والبرهان من الأنبیاء والأولیاء والعلماء والفضلاء أن الله
تعالی موجود نطقوا به بالتقلید ، وهؤلاء العمیان فی شقاق مع من یقول من أهل العیان :

گر بعلم آئیم او ایوان اوست	وربجهل آئیم اوزندان اوست
گر بخواب افتیم مستان ویم	وربه بیداری بدستان ویم
گر بگریم ابر پررزق ویم	وربخندیم آن زمان برق ویم
گر بخشم وجنگک عکس قهراوست	وربصلح وعذر عکس مهراوست
ماکه ایم اندر جهان پیچ پیچ	چون الف او خود چه دارد هیچ هیچ .

(سبزواری ۱۴۲)

وباختیار اختیار ما بدا ۱۵/۴۹

مالیق به قوی :

فته دیله سن اوزایشارنده مختاران	های دیر پس اادامدورا کردیم هائی
دیم اراده ازیله دکل ایشیم امّا	دکل ارادیه لازم اراده ثانی
بیل ای بالام بودکل جبر جبر باطلدور	بیلن بلور بوسوزون بوخمنه چونقصائی
بلی اادام اوزایشنده اوچاق اولور مختار	باشاردی ایتدی اوزوندن ایراغ امکائی

فلیعلم ان حرکاتنا و أفعالنا لاتتحقق ولا توجد إلا بحسب أغراض و دواع
خارجیة ، فنفسنا مسخرة ومضطرة في الأفعال والحركات كما قال الشيخ : « الاختیار
بالداعی اضطرار » واختیار الباری وفعله لیس بداع ، قال صدر المتألهین : « کل مختار غیر
الاول تعالی مضطرّ فی اختیاره مجبور فی افعاله » (هیدجی ۲۸۵)

فيكون مجبولاً ٢١/٤٩

فصحّ أنّ المختارين من الممكنات مضطرونّ في صورة مختارين لأجل أنّ اختيارهم بالغير كما أنّ الحقّ تعالى مختار في صورة مضطراً لأجل أنّ اختياره بالذات .

(هيدجى ٢٧٥)

لأنّ ما يكون اختيار الفعل بالاختيار ٢٣/٤٩

إذلو التزم هذا التزم المحال مثل أنّ الفعل الاختيارى مشروط بالحياة وهى ليست بالاختيار ولم يكن قادحاً فيه . (سبزوارى ١٤٣)

إذ خمرت طينتنا بالملكة ٢/٥٠

لايناسب قول الأمير عليه السلام وقد ذكر عنده اختلاف الناس ، أنّها فرق بينهم مبادئ طينتهم وذلك أنّهم كانوا فلقة من سيخ الأرض وعذبها وحزن تربة وسهلها فهم على حسب قرب أرضهم يتقاربون وعلى قدر اختلافهم يتفاوتون الى آخر كلامه المقدّس ، إذ ظاهر ما ذكره من التربة الممتزجة من السيخ والعذب والحزن والسّهل هى الجزء الأرضى فى الأبدان البشرىة ، وظاهر أنّ لتلك التربة بحسب ما يغلب عليها من الكيفيات أثراً عظيماً فى اختلاف الصّور والأخلاق ، فإنّ الأغلب فيمن يتولد فى البلاد السّبخية أنّ يكون مزاجه حارّاً يابساً وبحسب ذلك يكون تخافة بدنه وما يتبع من ذميم الأخلاق أو حميدها ، وكذلك من عذبت تربته وكان الأغلب عليه لطيف الصّورة وحسن الأخلاق وإن كان للتأويل مجالٌ فسيح . (هيدجى ٢٧٦)

أى طينة نفوسنا بقاء ٢/٥٠

الطينة الخلقة يقال : « طأنه الله تعالى على الخير » أى جبّله عليه ، وهى أى الطينة بمعنى المفعول أى المخلوق ، قد تطلق على البدن وقد تطلق على الرّوح المتعلّق بالبدن . ووجه إطلاقها على البدن من جهة أنّ للبدن طيناً كما قال سبحانه وتعالى : « إنّنا خلّقناكم

مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ « وفي الطين ماء و تراب من عالم الخلق والشهادة ووجه اطلاقها على الروح امران :

الأول، اتحاد الروح مع البدن بوجه لاسيما إذا كانت الروح جسمانية الحدوث روحانية البقاء .

الثاني، انّ للنفس الناطقة أيضاً طين فيه ماء و تراب لكن مائه من ماء حيوة العلم و ترابه من تراب الأخلاق من عالم الأمر . وفي قوله : « بقاء » إشارة إلى أنّ التخمير يكون بالملكات وبالأحوال إلا انّ الأحوال لمكان كونها في معرض الزوال لاعتناء بها و إنّ تخمير الطينة الباقية بالملكات . (آملی ۵۶/۲)

بقاء ۳/۵۰

إشارة إلى أنّ التخمير يكون بالملكات وبالأحوال إلا انّ الأحوال في معرض الزوال و إنّ تخمير الطينة الباقية بالملكات . (هيدجی ۲۷۶)

إن كانت طينتنا من عليين ۳/۵۰

كما انّ للبدن طينا وفيه ماء و تراب من عالم الخلق كذلك للنفس الناطقة طين فيه ماء حيات العلم و تراب الأخلاق اللذين من عالم الأمر . (سبزواری ۱۴۳)

وتلك فينا حصلت بالحركة ۵/۵۰

يناسبه قول صدر المتألهين: «إنّ النفس الانسانية إذا كملت و بلغت غايتها في الاستكمال و تجردت بعد ترقياتها و تحولاتها و تبدل نشأتها إلى أن يتصل بالعالم العلويّ صارت كتاباً علويّاً إلهياً كما أشير إليه بقوله : «إنّ كتاب الأبرار لِنَفْسِي نَعِيمٍ» وإذا ضلّت عن الطريق و اتبعت الهوى و الجهالات صارت كتاباً شيطانياً، فمن حقّ هذه الصحيفة ان تقع في نار السعير كما أشير اليه بقوله : «إنّ كتاب الفُجّار لِنَفْسِي سَجِينٍ» .

(هيدجی ۲۷۶)

وتلك الملكة فينا ۵/۵۰

وهذا البرهان يلتزم من أمور :

الأول، ان تخمير الطينة الباقية بالملكات الحميدة أو الرذيلة .

الثاني ، ان تلك الملكات تحصل من الحالات والحالات من الحركات البدنية أو النفسية .

الثالث، ان كل حالة نفسانية تحدث للنفس تكون نحو وجودها أي النفس المتدرج في تلك الحالات بناء على اتحاد العاقل والمعقول .

ای برادر تو همین اندیشه ای ما بقى خود استخوان و ریشه ای
وإذا فوض حركاتنا إلينا ويكون حركاتنا مبادئ تحقق ذواتنا وهوياتنا لأن حقایق
ذواتنا ليست إلا تلك الملكات بقاء يكون تفويضاً لذواتنا إلينا في مرتبة البقاء و هو
محال . (آملی ۲/۵۶)

وحقایق ذواتنا وهویاتنا ۸/۵۰

وذلك لأن شئیة الشيء بصورته لا بمادته والعقل في أول الأمر بالقوة كاهيولي'
الأولى إلا انها تستعد للصّور الطبيعية الحسية وهو للصّور العقلية ولهذا سمى العقلان
في الأول هيولانيتين، على ان العلوم والملكات داخله في هوية النفس لولم يكن داخله في
حقيقتها كما يشير إليه كلمة « هویاتنا » . وأما على القول باتحاد العاقل والمعقول فالأمر
واضح في الملكات العلمية سواء كانت في العلوم بأشياء ليست بقدرتنا واختيارنا أو بما هي
بقدرتنا واختيارنا . (سبزواری ۱۴۳)

وحقایق ذواتنا وهویاتنا ۷/۵۰

الفرق بين الحقيقة والهوية بالاعتبار، فالهوية عبارة عن الحقيقة الشخصية والحقيقة
أعم منها . (آملی ۲/۵۶)

حيوان ناطق مائت ۹/۵۰

أي موتا اضطرارياً إذ التخمير وإن كمل بالموت الاختياري إن تيسر إلا أنه لم
يتم ولم يكمل في الغاية إلا بالمشفوعة بالموت الاضطراري، ونعم ما قال العارف الجامي:

تا بود باقی بقایای وجود کی شود صاف از کدر جام شهود

تا بود پیوند جان و تن بجای
کی شود مقصود کل برقع گشای
تابود قالب غبار چشم جان
کی توان دیدن رخ جانان عیان
(سبزواری ۱۴۳)

قبیل ... ناطق مائت ۹/۵۰

لا ینحی ان القوم قد زادوا لفظ «مائت» فی تعریف الإنسان لإخراج الأملاك والأفلاك
عن حدّ الإنسان لأنها أحياء ناطقات عندهم . (هیدجی ۲۷۷)

قبیل فی حدّ الإنسان : «حيوان ناطق مائت» ۹/۵۰

اعلم انّ الموت علی قسمین : اضطراریّ وهو معلوم ، واختیاریّ وهو بمعینین :
أحدهما ، بلوغ النفس فی مرتبة القوة إلى أن یتممکن من خلع البدن مدة ثمّ العود
إليه بحسب اختلاف مراتب النفوس فی القوة فی ذلك من الخلع فی طرفة عين إلى الخلع
فی مدة معتدّ بها ، وقد حکى عن بعضهم خلع البدن أسبوعاً أو شهرراً وشهرین .
وثانیهما ، الوصول إلى مرتبة الفناء علی ما یقول العارف الرومی عند تعداد المراتب
إلى أن یقول :

پس عدم گردم چون ارغنون گویدم اِنّا إلیه راجِعُون

إذا عرفت ذلك فاعلم انّ فی أخذ «المائت» فی تعریف الإنسان وجوهاً :

الأوّل ، أن یتكون إشارة إلى الموت الاختیاریّ بالمعنی الأخير أعنی الوصول إلى
مقام الفناء ، فالإنسان الحقیقیّ والکامل من الإنسان هو الواصل إلى مقام الفناء وما عداه
لیس بإنسان بالحقیقة وإنّما هو شیهة الإنسان «یا أشباه الرجال» وانّما یسمی بالإنسان علی
مذهب العامّی :

حدّ انسان بمذهب عامه حیوانی است مستوی القامه

الثانی ، أن یتكون قیداً احترازیّاً وفصلاً مخرجاً للملك والأفلاك عن حدّ الانسان
لأنّها أحياء ناطقات عندهم بناء علی أن یتكون النسبة بین الحيوان والناطق بالعموم من
وجه بأعمیة الناطق عن الحيوان من حیث التّحقّق كما فی الملك والأفلاك إذ لو لم یذكر

المائة في حدّ الإنسان يشمل حدّه للملك والأفلاك أيضاً .

الثالث، أن يكون إشارة إلى استحكام ملكاته وتماميّة تخمير ذاته بالملكات الحميدة العلمية والعملية و إلى هذا يشير المصنّف - قدس سرّه - في قوله هذا، ولعلّه أيضاً هو من قول سيّد العارفين عليه السّلام: «يا أشباه الرّجال ولا رجال» . (آملی ٥٧/٢)

ولهذا ١٠/٥٠

أى ولأجل عدم الاعتناء بشأن الأحوال لتزلزلها وعدم استقرارها . (هيدجی ٢٧٧)

ولهذا قال تعالى ١٠/١٥

أى ولأجل عدم الاعتناء بشأن الأحوال لكونها في معرض الزوال قال الله تعالى :
« فاستقم كما أمرت » والامر بالاستقامة كأنه أمر بالإقامة على الأحوال وهي تحصيل الملكات . (آملی ٥٨/٢)

قال تعالى : « فاستقم » ١١/٥٠

أى على جادة الحق غير عادل عنها وهي شاملة للعقائد والأعمال . إنّما خصّص عليه السّلام المشيب بسورة الهود والآية واردة في سورة الشورى أيضاً لكونها في سورة الهود متعقبة بقوله تعالى : « وَمَنْ تَابَ مَعَكَ » أى وليستقم من تاب من الكفر وآمن معك ، ومعلوم ان تقويم الناس وتعديل أخلاقهم كان أشقّ على رسول الله (ص) كما لا يخفى على من ابتلى بمباشرة الجاهلين ومما شاتهم أعاذتّ الله منه . (هيدجی ٢٧٧)

وقال النبىّ (ص) ١١/٥٠

وذلك لأنّ حصول الفعليّات والكمالات في النفوس على أنحاء الخطرة والحال والملكة والاستقامة، وهذه الاستقامة هي التمكن في المقام الشامخ بقدم راسخ والخلوص من التلون بالكلية والتخلّق بالأخلاق الإلهية . (سبزوارى ١٤٤)

وقال النبىّ (ص) ١١/٥٠

وإنّما خصّص المشيب بسورة الهود مع أنّ مفهوم الآية المباركة وارد في سورة الشورى أيضاً، قيل لكونها في سورة الهود متعقبة بقوله تعالى : « وَمَنْ تَابَ مَعَكَ »

و معلوم أن تقويم الناس كان أشقّ عليه - صلّى الله عليه وآله - من إقامة نفسه (ص) على حالة التمكن كما لا يخفى على من ابتلى بمباشرة الجاهلين ، ولذلك أسند المشيب إلى تلك الآية لا إلى ما في الشورى . (آملی ۲/۵۸)

ثمّ هذه التّخميرات وإن وقعت فيما لا يزال بالقياس إلينا ۱۲/۵۰

و باعتبار أن الأمر التدریجی إبداعه تدریجی فإبداع الكمّ الغير القارّ والطّبيعة السّيالة بذاتها إبداعات وإحداثه إحداثات كما أن حدوثه حدوثات وأيضاً إعدامه إعدامات . (سبزواری ۱۴۴)

عن مبدء المبادئ ۱۳/۵۰

و بملاحظة الوجود المجهول بالذات في العالم وإن الوجود المجهول أيضاً ليس بجوهر ولا عرض وليس بتغيّر بالذات ، وأنه أفاض الحق الوجود دفعة واحدة سرمدية كما قال تعالى : « وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ » على مهية الإنسان الكبير الذي كلّ السّيالات من الطّبيعة وتجدها ومقداره كجزء يسير منه .

آفتاب وجود كرد اشراق نور او سر بسر گرفت آفاق

وهذا بوجه كما أن الحسّ والخيال لا يمكنهما أن ينالا النار العقلية ولا كلّ النيران وإذ التفتنا إلى هذه النار احتجبا عن تلك بخلاف العقل بالفعل فإنه ينال النار الكلتية العقلية وكلّ النيران المشمولة لها دفعة واحدة دهرية وحكمها كذلك . (سبزواری ۱۴۴)

فقد فرغوا عن التّخمير والتّعجين بوجه ۱۳/۵۰

وهو الوجه الذي لكلّ شيء إليه سبحانه . (آملی ۲/۵۸)

بل كلّ أن هو في شأن ۱۴/۵۰

فإنه سبحانه عال في دُنُوّه دان في علُوّه واسع بِرَحْمَتِهِ كلّ شيء لا يخلو من ذاته شيء من الذّوات ولا من فعله فعل من الأفعال ولا من شأنه شأن من الشؤون ولا من ارادته ومشيته شيء من الإرادات والمشيات . (هيدجی ۲۷۷)

وكلّ يوم بل كلّ أن هو في شأن بوجه ۱۴/۵۰

إشارة إلى أنه سبحانه عال في دنوه وان في علوه واسع برحمته يشمل كل شيء لا يخلو عن ذاته شيء من الذوات فهو حينئذ في كل آن في شأن . (آملی ٥٨/٢)

في الردّ على المفوضة ١٥/٥٠

كالمعتزلة ومن يحدو حدوهم ، حيث ذهبوا إلى أن الله أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم . وذهب الأشاعرة في قبالم إلى أن كل ما يدخل في الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الأمور القائمة بذواتها أم من الصفات التابعة لغيرها من أفعال العباد وإراداتها وأشواقها وحرركاتها وأطاعتها ومعاصيها . (هيدجي ٢٧٧)

من الأمرين ١٨/٥٠

إشارة إلى قول الصادق عليه السلام عند ما سئل عن الجبر والتفويض: « لا جبر ولا تفويض بل أمرين الأمرين » والذي يستفاد من كلام الإمام الهمام أبي الحسن علي بن محمد العسكري عليه السلام في بيان ذلك على ما نقله الطبرسي في احتجاجه أن الجبر باطل لاستلزامه الكفر لأن من زعم أن الله عز وجل أجبر العباد على المعاصي وعاقبهم عليها فقد ظلم الله (أي نسب الظلم إليه تعالى) وكذب كتابه حيث قال: « وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا » ، ومن كذب كتابه لزم الكفر بإجماع الأمة .

وأيضاً لو كان العبد مجبوراً على المعاصي وعاقبه الله على ذلك فإنه كان ظالماً متعدياً مبطلاً لما وصف من عداه وحكمته وإن لم يعاقبه كذب نفسه حيث أوعده إن خالف إرادته ولم يأت بها أن يعاقبه ، والكذب والظلم ينفيان العدل والحكمة تعالى عما يقول المجبرة .

وأما التفويض الذي أبطله الصادق عليه السلام لاستلزامه الوهن والعجز لله تعالى لأنه لو فوض إلى العباد اختيار امره ونهيه وأهمهم لكان لازماً له رضا ما اختاره ولم يكن عليهم فيما اجترموا العقاب ، وذلك إما أن يكون العباد تظاهروا عليه فألزموه قبول اختيارهم بآرائهم كره ذلك أم أحب فقد لزم الوهن، أو يكون، جلّ وتقدّس عجز من

تعبدهم بالأمر والنهي عن إرادته ففوض أمره ونهيه إليهم فقد ثبت عجزه ووجب عليه قبول كل ما عملوه من خير أو شرّ وبطل أمره ونهيه تعالى الله عن ذلك .

أمّا الامر بين الامرين فهو أن الله خلق الخلق بقدرته وملكهم استطاعة ما تعبدهم به من الأمر والنهي وقبل منهم اتباع أمره ورضى بذلك لهم ونهاهم عن معصيته وذمّ من عصاه وعاقبه عليها ، والله الخيرة في الأمر والنهي يختار ما يريد وينهى عما يكره ويشيب ويعاقب بالاستطاعة التي ملكها عباده لاتباع أمره واجتناب معاصيه فهو العدل الحكيم ، فهذا هو القول بين القولين وليس يجبر ولا تفويض . (هيدجى ۲۷۸)

وإن كان بواسطة في الوجود وساطة في العروض ۲۰/۵۰

قدم مراراً أنّ الواسطة في العروض هي ما كان العرض للواسطة حقيقة فيسند إلى ذبها لإسناداً مجازياً وهي على ثلاثة أقسام : جليّ وخفيّ وأخفيّ .

فالجليّ منها ما كانت الواسطة وذبها ممتازين في الوجود وفي الإشارة الحسبية ، وذلك كالسفينية وجالسها .

والخفيّ ما كانا غير ممتازين في الإشارة وإن امتازا في الوجود وذلك كالبياض والجسم مثلاً .

والأخفيّ ما كانا غير ممتازين في الوجود وفي الإشارة معاً ، وذلك كالجنس والفصل والمهية والوجود ، وفي هذا القسم يكون العرض ثابتاً لدى الواسطة بحكم العقل ، وأمّا النقي عنه بحكم النظر الدقيق البرهانيّ بل بإعانة من الذوق الوجدانيّ العرفانيّ وإلاّ فالتحقق لدى الواسطة حقيقيّ ، فالمهية موجودة عقلاً وإن كان الوجود مسلوباً عنها ذوقاً وكشفاً . والكلّيّ الطبيعيّ الذي هو المهية نفسها موجود واقعاً . (آملي ۵۹/۲)

وإنّ الوحدة في عين الكثرة ۲۰/۵۰

أى الوحدة في الوجود والكثرة في شيئية المهية كما قيل : « يتكثّر الوجود بتكثّر الموضوعات » أو الكثرة باعتبار المراتب المتفاوتة في الوجود بالثبائية والأتمية والوحدة باعتبار السخئية وانها كنوع واحد لأنواع متباينة ، وإنّ ما به الامتياز عين ما به

الاتفاق . وبعبارة أخرى الكثرة فى المظهر لافى الذات الظاهرة . (سبزواری ١٤٤)

وإن الوحدة فى عين الكثرة ٢٠/٥٠

وذلك لأن اتحاد الوجود والمهية خارجا موجب لسريان حكم كل منهما إلى الآخر فيعرض الوحدة على المهية من ناحية الوجود ويشير غبار الكثرة على الوجود من ناحية المهية .

از صفای می و لطافت جام درهم آمیختند جام و مدام

(آملی ٥٩/٢)

إلى الفاعل بالوجوب ٢١/٥٠

والفاعلية أن يفيض الأثر بحيث لا ينقص من المبدء شيء وإذا عاد إليه لا يزيد على كماله شيء . (سبزواری ١٤٥)

وهو فى عين كونه فعل الله فعلنا ٢٣/٥٠

اعلم إن معرفة النفس وقواها أشدّ معين على الفهم لهذا المطلب، فعليك أن تتأمل فيها وفى أفعال الصادرة عن قواها، فإن فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى أيضاً بالحقيقة دون المجاز « وفى أنفسكم أفلا تبصرون »، « ومن عرف نفسه فقد عرف ربه » .

(هيدجى ٢٧٩)

وهو فى عين كونه فعل الله فعلنا ٢٣/٥٠

اعلم انّ فى أفعال العباد أربع مذاهب :

الأول، ما ذهب إليه المعتزلة وهو أنه تعالى أوجد العباد وأقدرهم على الأفعال، وفوض إليهم الاختيار فهم مستقلون فى الإيجاد على وفق مشيئتهم ، وقدرتهم على ذلك صحة أمور كفاءة التكليف بالأمر والنهى، وفائدة الوعد والوعيد واستحقاق الثواب والعقاب، وتنزيه الله سبحانه عن إيجاد القبائح والشّرور من أنواع الكفر والمعاصي، وهذا المذهب إن كان يصحّح الأمور المترتبة عليه لكنه مستلزم لما هو أقبح منها وهو إثبات

الشركاء له تعالى، مع أن الوجود على الإطلاق مجعول له تعالى ولا مؤثر في الوجود سواه، بل قال صدر المتألهين - قدس سره - إن مذهب من جعل أفراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم مستقلين في إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عنده تعالى، وأيضاً هذا المذهب مستلزم للالتزام بعدم وقوع ما أرادته تعالى في ملكه ووقوع ما أكرهه مع أن ذلك نقصان في سلطنته تعالى عن ذلك .

المذهب الثاني، ما ذهب إليه الأشاعرة وهو أن كلما يدخل في الوجود من الأمور القائمة بالذات أو الصفات التابعة لها من أفعال العباد وإراداتهم وأشواقهم وحركاتهم وطاعتهم ومعاصيهم وجميع ما يصدر عنهم إنما هو بإرادة الله سبحانه من غير واسطة، وإن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن، ولا مجال للعقل في التحسين والتفويض بالنسبة إليه بل يحسن صدور الكل عنه ف «لَا يُسْتَلْ عَمَّا يَقْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ» والأسباب المشاهدة كالنار والماء للتسخين والتبريد والسراج للإضاءة والأكل للشبع ليست بأسباب حقيقية، وإنما جرت عادة الله سبحانه بإيجاد المسببات عند وجود هذه الأمور التي توهم أنها أسباب ولا فليس للأشياء إلا سبب واحد وهو الحق تعالى وجميع الأشياء صادرة عند ابتداء، ورتبوا على مذهبهم هذا تعظيم الله سبحانه في قدرته وتقديسه عن شوائب النقصان والقصور في التأثير حيث تحتاج في تأثيره في شيء إلى وساطة شيء آخر وبخفاة هذا المذهب ومخالفته لقواعد الشرع والعقل لا يحتاج إلى البيان .

المذهب الثالث، ما ذهب إليه جماعة من الحكماء وكثير من أصحابنا الإمامية كالمحقق الطوسي - قدس سره - على ما نقل عنه في شرح رسالة مسألة العلم وهو أن الفعل يصدر عن الله تعالى والعبد معاً وهما معاً فاعلان لفعله ولكن لا عرضاً بل الله تعالى فاعل بعيد والعبد فاعل قريب، فالله سبحانه يوجد القدرة والإرادة في العبد، ثم هاتان القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور .

المذهب الرابع، مذهب قيل إنه مذهب أهل الله والراسخون في العلم وهو أن

الفعل مستند إلى الله سبحانه بعين استناده إلى العبد ، فهو تعالى فاعل قريب في بعده بعيد في قربه ، وذلك كاستناد وجود العبد إليه تعالى بعين استناده إلى العبد ، وقالوا بأنه كما أن وجود العبد بعينه أمر متحقق منصوب إلى العبد بالحقيقة لا المجاز مع أنه شأن من شؤون الحق كذلك فعله ومبادئ فعله كلها منسوبة إليه حقيقة مع أنها شأن من شؤونه تعالى ، ونظير ذلك استناد الأفعال الصادرة عن الحواس إلى النفس حقيقة مع أنها مستندة إلى الحواس أيضاً بالحقيقة لا بالمجاز ، وهذا هو الذى اختاره المصنّف - قدس سره - في الكتاب تبعاً لصدر المتألهين - قدس سره - في الأسفار . (آملی ٦١/٢)

متفرّع على الوجود ٢٣/٥٠

وعلمت أنّ الإضافة إلى القابل أيضاً شيء والموجود بوجود منشاء الانتزاع أيضاً موجود وأن كانت الإضافة إلى الفاعل أكد ، والعزّة لله وإضافته إشراقية . (سبزوارى ١٤٥)

الإيجاد متفرّع على الوجود ٢٣/٥٠

ولا وجود حقيقى للممكنات فى ذواتها . (هيدجى ٢٧٩)

وخلاصة الأمر بين الأمرين ١/٥١

حاصله على ما أفاد فى بعض تعليقاته : «إنّ التّأثير والإيجاد تابعان للوجود ، إذ الشّئ ما لم يوجد لم يوجد الوجود مطلقاً فى الاسباب والمسببات له إضافة إلى الحقّ تعالى بما هو ساقط الإضافة عن الماهيات كما قال العرفاء الشّامخون : «التّوحيد إسقاط الاضافات» فهذا النّظر آثار الوجود أثر وجود الحقّ تعالى ، ولا مؤثّر فى الوجود آلا الله ، وله إضافة إلى الماهيات أيضاً ، لأنّ الماهيات موجودة والكليات الطّبيعية متحققة وإن كان الوجود واسطة فى العروض لها وبهذا النّظر لها آثار كما أنّ لها وجودات ، فإذا نظر إلى إضافة الوجود إضافة وجوبية إلى الله تعالى حكم بالتسخير أى يوجد سبحانه بتوحيد الأفعال و توحيد الذات والصفات لا كما يظنّه القائل بالجبر من توحيد الأفعال باعتماده ، وإذا نظر إلى إضافة إمكانية حكم بالاختيار ، والعارف ذوالعينين لا يهمل شيئاً من الجانبين» انتهى .

قال المحقق الطوسي إنه لا شكك ان عند الأسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمنع فالذي ينظر إلى السبب الأول ويعلم أنها ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح لأن السبب القريب للفعل هو قدرته وإرادته والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدوره ومراده. والحق ما قاله بعضهم: «لجبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين». (هيدجی ۲۷۹)

مادام ذات موضوعه متحققه ۴/۵۱

وأما في الطامة الكبرى والتجلى الاعظم ف«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». (سبزواری ۱۴۵)

مع أن المهية ينبغي أن تكون جنة ۵/۵۱

إذ الوجود خير والمهيات موضوعات التقايص، فمن يرى الشر ويثبت مهيته ووجوده وينسب الشر إلى الله لم يعدل ولم يضع الشيء موضعه. فمن بنى الفعل عن نفسه فلينف وجود نفسه وليفن مهيته ليكون السلب بانتفاء الموضوع، ومقدوحية طريقة الأشعري عندنا من هذه الجهة حيث أنه يثبت الذوات وينفي عنها الأفعال فيوحد توحيد الأفعال وليس لأقل بيد عقله توحيد الذات فكأنه يؤمن ببعض ويكفر ببعض. (سبزواری ۱۴۵)

وإلا فكما أن الوجود له كذلك الإيجاد له ۶/۵۱

أى وان لم ينف في وجود ذاته بل أثبت لنفسه الوجود فلا ينف إيجاده لأفعاله أيضاً إذ الإيجاد يتفرع على الوجود.

وحاصل الفرق بين مذهبه ومذهب الأشعري أنه ينفي الإيجاد عن الممكن لكن في ظرف نفي الوجود عنه فيكون نفي الإيجاد عنه على نحو السلب الموضوعي إذ لا يمكن حينئذ بهذا النظر حتى يكون له فعل، وبهذا المعنى يشير المولوى في قوله:

این نه جبر است بلکه این جبرایست ذکر جبرای برای زاری است
ومعنى «الجبر» هو ظهوره باسمه الجبر المعبر عنه بالطامة الكبرى والتجلى الاعظم

المستلزم لهلاك كل شىء بحيث لا يبقى إلا وجه ربك ذوالجلال والأكرام . والجبرى ينفى الإيجاد عن الممكن فى ظرف إثبات الوجود له فهو وإن وحدته توحيد الأفعال لكنته غفل عن توحيد الذات ، فكأنه يؤمن ببعض وهو توحيد الأفعال ولكنته يكفر ببعض و هو توحيد الذات . (آملى ٦١/٢)

وبعض ما يتبعها ٨/٥١

لم نصرح بالسمع والبصر ليشمل الإدراكات الأخرى والمناطق واحد ، فإنه إذا كان علمه تعالى حضورياً فكما ان من الحاضرات وجود المفارقات مثلاً فنما وجود المسموعات ووجود المبصرات وكذا وجودات المشمومات والمذوقات والملموسات والمتخيلات والموهومات إلا ان التوقيف الشرعى لم يرخص إطلاق الشأم والذائق وغيرهما عليه دفعا لتوهم التجسم ونحوه وأطلق عليه المدرك بدلها ، والمدرك إذا عده المليون من صفات الله تعالى فى مقابل العالم أرادوا به أنه مدرك للجزئيات المذكورة فهو عالم بالكليات ومدرك للجزئيات لا يعزب عن علمه شىء فى الأرض والسموات وما يحضر لمشاعرنا وقوانا يحضر بذاته لذاته المتعالية العلية عن العالمين . (سبزوارى ١٤٥)

فإن الحى هو الدرآك الفعال ١٠/٥١

لابد أولاً من بيان معنى الحياة ثم إقامة الدليل على أنه حى فنقول :

الحياة فىنا أى فى الحيوانات عبارة عن كيفية نفسانية وهى على ما فى التجريد صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالاً نوعياً فلا بد من البنية و تفتقر إلى الروح الحيوانى فيكون الحياة عنده مشروطة باعتدال المزاج والبنية والروح و خالف الأشاعرة فى اشتراطها بهذه الثلاثة وقالوا بعدم اشتراطها بشىء من ذلك أصلاً . هذا معنى الحياة فىنا ، وأما فى الواجب فالمتكئون قالوا إنها صفة توجب العلم والقدرة ، ولعل هذا التفسير ممن يرى زيادة صفاته عليه تعالى كالأشاعرة ، وعن الحكماء وابوالحسين البصرى من المعتزلة ان معنى حياته تعالى كونه بحيث يصح أن يعلم ويقدر . (آملى ٦٢/٢)

إذ علمه الأشياء ١٠/٥١

هذا شروع في بيان بعض ما يتبع الحياة الذي عنون هذا الفرر لذكره و مراده من هذا البعض هو السمع والبصر. قال في الحاشية: «لم نصرح بالسمع والبصر ليشمل الإدراكات الأخر لا اتحاد المناط .

وحاصل الكلام في هذا المقام انه بعد ماورد في الشريعة الحقّة وثبت بالضرورة من الدين أنه تعالى سميع بصير ، لا يحتاج في إثبات كونه سميعاً و بصيراً إلى اقامة الدليل لما قاله المصنّف - قدس سره - في حاشيته على الأسفار من أن ضروريّ الدين كضروريّ العقل إلا انه بعد يحتاج إلى ذكر نكتتين : أوليهما في معنى كونه سميعاً و بصيراً ، وثانیهما في اختصاص إطلاق السميع والبصير عليه دون ما يشتمل على الإدراكات الأخر كالشامّ والذائق والتلامس أو المتخيل والمتوهم ونحوها . أمّا الأولى أعني المراد من السميع والبصير فهو ما ذكره المصنّف - قدس سره - من أن السميع بمعنى العالم بالمسموعات والبصير بمعنى العالم بالمبصرات ، فهما بمعنى العلم المخصوص وهل هو عالم بالمسموعات والمبصرات وسائر المدركات الجزئية التي معلومة لغيره بالآلات ، غاية الأمر انها معلومة له تعالى لا بآلة الحقّ هو ذلك كما عليه الإشراقيّون من أن علمه تعالى إشاريّ حضوريّ ونفس وجود الأشياء لديه بالإضافة الإشراقية علمه تعالى به «فلا يعزبُ عن علمه ميثقالُ ذرّةٍ في السمواتِ والأرضِ» فهو سميع أي عالم بكلّ مسموع ، بصير أي عالم بكلّ مبصر وكلّ معلوم حاضر عنده . (آملی ۶۶/۲)

بل قال شيخ الإشراق علمه تعالى ۱۳/۵۱

لأنه لايقول بالعلم التفصيليّ الذاتيّ بل علمه الذاتيّ عنده إجمالی لاغيره ، وعلمه التفصيليّ هو نفس حضور الأشياء عنده الذي هو ملك السمع والبصر، فعلمه تعالى يرجع إلى بصره لا ان بصره يرجع إلى علمه كما عليه الجمهور ، هذا تمام الكلام في معنى كونه بصيراً . وأمّا وجه انحصار إطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى مع أنه تعالى حاضر لديه جميع المدركات من المشمومات والمذوقات وغيرهما فلعدم إطلاق ما عداها عليه في الشرع مع كون أسماء الله سبحانه توقيفية . ولعلّ الوجه في عدم إطلاقه عليه في الشرع هو دفع

توهم التّجسّم ونحوه في إطلاق ما عداهما دونهما و ذلك لبساطة تلك الحاستين في الحواس الخمس الظاهرة ولذلك يحتاج الإدراك في غير السّمع والبصر إلى مباشرة المدرك مع المدرك كما في الذّائقة والشّامة والسّلامسة دون الباصرة والسّامعة ، فللباصرة والسّامعة تجرّد أرفع من البواقى ، ومن ثمّ أطلق السّميع والبصير عليه تعالى دون البواقى وطوى عن ذكر البواقى في حقّ الإنسان وخصّصه بالسّميع والبصير في قوله تعالى : « إِنَّا جَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا » . (آملی ٦٧/٢)

علمه تعالى يرجع إلى بصره ١٤/٥١

لأنّ الإبصار عنده علم حضوريّ وإشراقيّ للنفس وبمجرّد الاضافة الإشراقية لها على المبصر كما أشار إليه في مبحث النفس عند بحثه عن الإبصار بقوله :

«وبانتساب النفس والإشراق منها لخارج لدى الإشراق

وعلمه تعالى بالأشياء الصّادرة عنه تعالى هو كونها ظاهرة و مشاهدة له لإشراقه عليها، فعلمه أى شهوده الإشراقيّ المتعلّق بالموجودات بصره» . (هيدجى ٢٨٠)

لا ان بصره يرجع إلى علمه ١٤/٥١

كفاي غير هذه الطّريقة كطريقة المشاء لأنّ الواجب مستغن بعلمه بالأشياء عن الصّورة وله الإشراق والتّسلّط المطلق لا يحجبه شيء عن شيء . قال صدر المتألّهين في تعليقاته على حكمة الاشراق :

«لما كان علمه سبحانه تعالى بالأشياء عبارة عن إضافة نورية حضورية فكان علمه تعالى عنده راجعاً إلى بصره وعند غيره ممّن كان يرى أنّ علمه بالأشياء عبارة عن صورة حاصلة منها في ذاته كما عند المشائين وأتباعهم كالشيخين ابى نصر وابى على وكثير من تلاميذه كان عندهم بصره تعالى راجعاً إلى علمه تعالى ، لأنّ كلّ صورة حصلت في الذّهن وإن تخصّصت بألف تخصّيص فهي كلية مثالية فلا يكون المعلوم بها شخصياً مبصراً وهذه الطّريقة أجود ، فعلمه تعالى بكلّ شيء إضافة القيومية إليه وإضافته إليه إبصاره فيكون قدرته وعلمه وبصره شياء واحدا . (هيدجى ٢٨٠)

فی تکلّمه ۱۵/۵۱

أقولُ قد ورد في الشرع نسبة الكلام إليه تعالى وأنه متكلّم ، إنّما الكلام في تفسيره ، والمصنّف لا يقصر الكلام فيما يتلفظ به الإنسان كما في اللّغة بل كلّ ما يعرب عمّا في الكون فهو كلام عنده ، قال بعض العارفين :

«أولّ كلام شقّ أسمع الممكنات كلمة «كن» وهي كلمه وجوديّة فاظهر العالم إلا بالكلام بل العالم كلّه كلمات قائمة بالنفس الرّحمانى وهو الفيض الوجودى المنبعث عن منبع الإضافة والرّحمة في اصطلاحهم ، وقالوا إنّ العوالم كلّها وجزئتها كلّها كتب إلهيّة والإنسان الكامل جامع لهذه الكتب كلّها لانه نسخة العالم الكبير كما قال على عليه السّلام .

أزعم أنّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
فانت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمّر»

انتهى كلامه (ص) . (هيدجى ۲۸۱)

والعقل والنفس ۱۹/۵۱

المراد بهذه المقاطع مهيّاتها وبالكلمات وجوداتها وكلّهما ترجع إلى كلمة واحدة هي كلمة «كن» الوجودى العينى كما قال تعالى : « وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ » وسيأتى أنّ كلامه سبحانه فعله . (سبزواری ۱۴۶)

وهي العقل والنفس ۱۹/۵۱

المراد بهذه المقاطع كما يقول في الحاشية ماهيّاتها ، والمراد بالكلمات وجوداتها إلا أنّ بين تقاطع النفس الإنسانى على مقاطعها الثمانية والعشرين التي يكون النفس الواحد الإنسانى في كلّ واحد منها بصورة حرف من الهزمة والهاء والحاء إلى آخر حروف الثمانية والعشرين وبين تقاطع كلمة الوجوديّة على مقاطعها الثمانية والعشرين من العقل والنفس إلى آخرها فرقا ، وهوانّ المقاطع في نفس الإنسان ثابتة مستمرة مترتبة قبل عبور النفس عليها موجودة بوجودها وإنّما النفس يمرّ عليها وتصير المقاطع أيتاً له ، وهذا بخلاف المقاطع

الوجودیة حیث أن تلك المقاطع تحدث بنفس تنزّل الوجود وظهوره عن مكنن غیب الغیوب، ففي كل مرتبة تحصل مهیة من الماهیات بنفس تنزّله، وهذا معنی ما یقال إن الإضافة إشراقیة كما لا ینحی . (آملی ٦٨/٢)

والأفلاك التسعة ١٩/٥١

وقد قيل في هذه المنازل رباعی هكذا :

اول زمكونات عقل و جان است واندري او نه فلكك گردان است
زين جمله چوبگدري چهاراركان است پس معدن پس نبات و پس حيوان است
(آملی ٦٨/٢)

اللفظ موضوعا ٢٠/٥١

بیانات و عیانات مقربات لكون الوجودات كلمات . (سبزواری ١٤٦)

اللفظ موضوعا ٢٠/٥١

اعلم ان غرض المصنّف في المقام انه ليس الكلام منحصرأ بما يعرب عن ضمير الإنسان بل كلّمها يعرب عمّا في الكون فهو كلام لفظا كان أو غيره، كان إعرابه عن المكنون بحسب الوضع أو بالذات، لكن يريد أن يجعل لذلك بیانات و مقربات و عنایات و من ذلك إعراب اللفظ الموضوع عن مكنون الإنسان فلذلك ذكر اللفظ الموضوع .
(آملی ٦٩/٢)

المعروف بالكلام ٢١/٥١

لما كان الإنسان مفطورا على صورة الرحمن أراد أن يبين كيفية صدور الكلام عنه ليكون هذا ذريعة إلى معرفة كلام الله و مرقة لها . (هيدجی ٢٨١)

فهو ٢١/٥١

وجود قارمعه وجود قار روحاني، وهذه المعية تحصل بالعادة و بالتكرار و عدم قرار الصوت حسنه إذ يؤدي المعنى و لا يبقى إذ ربما يكون الاطلاع أيضا غير مقصود .
(سبزواری ١٤٦)

بجعلنا شهود ۱/۵۲

أى إتما حضوره فى الذّهن بجعلنا ووضعنا . (هیدجی ۲۸۱)

بجعلنا ومواضعنا شهود ۱/۵۲

اختلفوا فى دلالة الألفاظ على معانيها هل هى بالذّات أو بالوضع . فقال الصّيمرى بالأول وأجمعوا على تخطئته وأوله السّكّاكى بما هو مذكور فى المطول . فالجمهور على أنه بالوضع وأنه ليس بالذّات مناسبة بين لفظ وبين معنى أصلا وإتما هى تحدث من الوضع ، وهو كما قالوا عبارة عن جعل اللفظ للمعنى بحيث إذا أحسّ أو أطلق فهم منه ذلك المعنى عند العالم بالوضع . والحقّ أنّه ليس بالذّات محضا ولا بالوضع كذلك وإتما هو بالذّات والوضع معا ، والوضع يصدر من الواضع لمناسبة ارتكازيّة بين اللفظ والمعنى فطريّة تدركها الفطرة الغريزيّة وإن لم يشعر بها ، ولذلك يختار فيما بين الأسماء أسماء مخصوصا ويوضع لمعنى من المعاني وإن لم يلتفت إلى تلك المناسبة تفصيلا . إذا علمت ذلك . فقول المصنّف - قدس سرّه - « للوجود الثّانى بجعلنا ومواضعنا شهود » إشارة إلى قول الجمهور .

(آملی ۶۹/۲)

كما فى الكلمات الوجوديّة على المدلولات الإلهية ۱/۵۲

أى فى دلالة كلّ وجود على صفة من صفاته واسم من أسمائه لكونه مظهرها على

ما قيل :

پادشاهان مظهرشاهى حق عارفان مرآت آزادى حق

فان تلك الدّلالة ذاتى لا بحسب الوضع ، ودلالة الوجودات الذّهنيّة على الوجودات العينيّة أيضاً كذلك حيث أنّ الوجود الذّهنيّ مرآت وظهور لما فى العين وتكون دلالاته هذه بالذّات . (آملی ۶۹/۲)

تأدية المتكلّم إياه ذا أيسر وأسهل ۳/۵۲

إعلم انّ المعانى والمفاهيم من سنخ عالم العقل لأنّها موجودة فى العقل المجرد فتكون بسيطة فى غاية البساطة على أبسط ما يمكن أن تكون ، فأولّ محلّ لتلك المعانى هو العقل

البيسط وهو بمنزلة العلم الأعلى في الإنسان الكبير، ثم العقل النفساني وهو بمنزلة اللوح والصور الكلية الموجودة فيهما بمنزلة القضاء، ثم ينزل عنه إلى عالم الخيال الجزئي والصور الجزئية فيها بمنزلة القدر العلمي، ثم ينزل إلى عالم مواد الألفاظ فيصير موجوداً في عالم الشهادة والحس، وإذا تلفظ به يصير قدراً عيناً وكيفاً مسموعاً، وإلى هنا يتم تنزله. فانظر كيف صدر عن مكنن بسيط وهو العقل البسيط وتنزل إلى عالم مادي وهو الكيف المحسوس، ثم يترقى من عالم سفله ويتصاعد في التعالى درجة بعد درجة، فأول منازلته في التصاعد هو وجوده الصوري المثالي في سماعه المخاطب حيث أنه وجود نوري مثالي من نفسه في عالم حسه، ثم يترقى إلى عالم خياله ويتصعد إلى عقله النفساني وينتهي إلى عقله البسيط، فبتم السبر صعوداً ونزولاً وكان بدؤه من العقل البسيط وصار ختمه إليه أيضاً وصح: «كَمَا بَدَأُكُمْ تَعُودُونَ». (آمل ٧٠/٢)

أيسر ٣/٥٢

لتأديته بتأدية النفس الضرورية في الحياة بخلاف ما إذا جعلت الحركات أمارات أو الإشارات فيها كلفة وانهما لاتنالان الغائب والمعاني المجردة غالباً. (سبزواري ١٣٦)

من خصوصيات ذلك الغير ٧/٥٢

كخصوصيات حركات في موضوعات منفصلة أو متصلة كالجوارح بالمواضعة وجرى العادة والتكرّر كما في الصّوت، فحينئذ كما قلنا صارت هذه الخصوصيات كلمات وخصوصيات الصّوت ملغاة فكون الكلام صوتاً غير شرط، الأثرى ان ناطقية النفس الناطقة ليست بحرف وصوت وهي النطق الحقيقي والكلام القلبي وكلماتها الوجودات المحيطة الثابتة الواحدة بالوحدة الجمعية والصّور المرتسمة في ذات الحق عند المشائين كلماته وأوامره بوجود ذات الصّور، وأين هي من الأصوات الغير القارة؟

(سبزواري ١٤٦)

ولايزداد على اللفظ إلا ما هو مؤكّد ١٣/٥٢

وهو كون دلالتها ذاتية لا عرضية بالوضع الإلهي لا بوضع مخلوق مثله.

(آمل ٧/٢)

إلا ما هو مؤكد ۱۳/۵۲

وهو كون دلالتها ذاتية دائمة بالوضع الإلهي قوله والموجودات .

على مدلولات إلهية ۱۵/۵۲

هي أسماؤه وصفاته الذاتية . (سبزواری ۱۴۶)

على مدلولات إلهية ۱۵/۵۲

المراد بالمدلولات الإلهية هي أسماؤه وصفاته، والفرق بين الاسم والصفة على ما حققه صدر المتألهين في الشواهد الربوبية ان الاسم كالمعنى المشتق بناء على حقيقة السيد الشريف من أن الفرق بينه وبين المبدء بالاعتبار، وأنه اذا اعتبر بشرط لا من حيث كونه في نفسه يكون عرضاً غير محمول، وإذا اعتبر لا بشرط ومن حيث كونه في موضوعه يكون عرضياً محمولاً، والصفة كالمعنى المشتق عند بعض من كونه الذات مع النسبة إلى المبدء بحيث تكون النسبة داخلة والمبدء خارجاً، فالعالم من حيث أنه اسم هو نفس معنى العلم من حيث أنه متحد مع الذات لا يرى بينهما التفاوت في الوجود وإنما هما المتفاوتان في المفهوم ومن حيث أنه صفة هو نفس الذات مع النسبة إلى المبدء، فالاسم كأنه بسيط محض ولكن الصفة مركب من الذات والنسبة، وعلى كل تقدير يصح حمل العالم على الذات سواء أخذ معنى اسمياً أى كالمشتق على تحقيق المحقق الشريف أو اخذ معنى صفتياً أى كالمشتق على ما ذهب إليه البعض . ويمكن أن يكون الفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين المشتق على ما ذهب إليه الجمهور من كونه مركباً من الذات والعرض والنسبة بينهما، فالعالم حينئذ هو ذات ثبت له العلم وبين المشتق على مذهب المحقق الشريف، فالاسم بسيط كالمشتق عند الشريف والصفة مركب كالمشتق عند الجمهور هذا. وقد حققنا القول في المشتق وأيدنا مذهب الشريف وأبطلنا القول بتركيبه من الذات والصفة والنسبة ثلاثة أو من الذات والنسبة مع خروج الصفة في الاصول بما لا مزيد عليه .

(آملی ۷۲/۲)

كما قيل جمالك ۱۵/۵۲

جماله صفاته وسريانه باعتبار ما بيننا سابقاً ان كل ما سرى الوجود فيه سرى توابعه

فيه بل هو هوى، لكن إذا تنزّل الوجود بحيث كان كلا وجود تنزّل العلم والحياة والإرادة والعشق ونحوها بحيث تكاد أن يلتحق بالعدم، وفي الأرواح المضافة والمرسلة هذا الحكم ظاهر على ما أظهرت سابقا عينية الكمالات لوجودها كعلم النفس بذاتها وعشقها بذاتها وبقواها وقدرتها عليها بوجدان النحو الأعلى منها في ذاتها وحيوتها الحقيقية ونوريتها وغير ذلك، والآن نحن بصدد أن هذه الأسماء والصفات لها دلالات ذاتية على أسمائه ووصفاته تعالى دلالة الوجودات المضافة إليها على وجوده تعالى وإذا كانت سراية جماله كذلك فهو ظاهر حاضر لم يغيب قط، وعميت عين لاتراه، وليس له ساتر إلا جلاله وجلاله صفاته السلبية التزيهية مثل أنه ليس بعقل ولانفس كليين فضلا عن غيرهما، ومثل ما هو المشهور بين الملتيين أنه ليس بجوهر ولا عرض ولا مركّب ولا مرثى وغير ذلك، وهذه تجليل وتمجيد لجنابه الأقدس فليس ساتر ذاته وصفاته إلا صفاته.

ولما أوهم هذا البيت المشهور بينهم مع شموخه سترا ولاستر وجودى إنما الستر قصور بصائرنا عن إدراك نوره القاهر وجماله الباهر والقصور عدمى وسلوبه ليست إلا سلب السلب ورفع النقايس والحدود، مثل أنك إذا قلت ليس بجوهر لم تسلب إلا الإمكان الذى هو سلب الضروريتين أو المهية التي قالوا: «ان الجوهر مهية إذا وجدت...»، والحد الذى لوجود الجوهر الجنسى والتنوعى وكل هذه سلوب ونقايس، لا أنك تسلبه وجود الجوهر ولا وجودا آخر بما هو وجود إذ هو وجود صرف جامع لسنخه، ولا أنك تسلب قيام الجوهر بذاته عنه تعالى، كيف وهو القائم الدائم بل هو القيوم جل جلاله، لأن وجوده غير قائم بالمهية قياما عقليا فكيف بالمتعلق كالنفس الناطقة المجردة أو بالمادة كالصورة الطبيعية أو بالموضوع كالعرض وقس عليه السلوب الأخرى. أجبت نى سالف الزمان عن هذه القافية بقولى:

وكيف جلال الله ستر جماله ولم يكك سلب السلب قط بخاص

(سبزوارى ١٤٦)

کما قيل جمالک ۱۵/۵۲

المراد بالجمال صفاته الثبوتية من العلم والقدرة والحیوة ونحوها ، و سريانها في كل الحقائق باعتبار سريان متبوعها الذي هو الوجود بل هي عين الوجود مصداقاً وانّ التّغايير بينها وبينه مفهومي ، و سلب تلك الصفات عن بعض الحقائق كالعناصر وبعض ما يتركب منها باعتبار ضعف وجوده ، إذ تنزل الوجود إذا كان بحيث كان كلا وجود تنزل العلم والحیوة والقدرة ونحوها يكون بحيث تكاد أن تلحق بالعدم ، وبالجملة سريان الوجود في كل شيء عين سريان توابعه مفهوماً إذا التّابعية والمتبوعية بحسب المفهوم وأما بحسب المصداق فليس إلاّ الاتّحاد .

والمراد بجلاله تعالى هو صفاته السلبية مثل أنّه ليس بعقل ولا نفس ولا جوهر ولا عرض ونحوها . (آملی ۷۲/۲)

المراد بها الوجودات ۱۷/۵۲

ويمكن أن يراد جزئيات مفاهيم الأسماء الحسنى^۱ من حيث التّحقّق فيها فإنّ من الأسماء ما هو كالجنس كالخالقية للفعل المطلق ، ومنها ما هو كالنوع كالخالقية للإنسان ، ومنها ما هو كالجزئيّ الحقيقيّ كالخالقية لزيد وقس عليه . (سبزواری ۱۴۸)

إذ عرض الدلالة العرضية ۲۰/۵۲

كلمة «إذ» توقيفية والكلام تأكيد وتثبيت لكون الوجودات كلمات تكوينية إذ وضعها لمعان إلهية بقطرة إلهية ودلالاتها دائمة ذاتية بخلاف الدلالة العرضية والطارئة العرضية فإنّ العارض يزول والانسبة للمتناهي إلى غير المتناهي . (سبزواری ۱۴۸)

إذ عرض الدلالة العرضية ۲۰/۵۲

أى تكون دلالة اللفظ على المعنى عرضية بفتح الرّاء مقابل الدّانية ويكون منشاء عروضها وضع صادر عن موجود مخلوق عرضيّ بسكون الرّاء في مقابل ما كان واضعه الله سبحانه وضعاً إلهياً يكون فوق كل مخلوق وفي طول كل موجود . (آملی ۷۳/۲)

فمنه ما قد كان عين الذات ٢/٥٣

وهذا بناء على كون بسيط الحقيقة كلّ الفعليات والكلمات فكلامه كلّ الكلمات ورأسها ومجموعها، وتكلمه الذّاتى كونه بحيث ينشاء الكلمات، فجده وكاله بكونه واجد النّحو أعلاها وأتمّ تامّاتها . (سبزواری ١٤٨)

فمنه ما قد كان عين الذات ٢/٥٣

الكلام الدّالّ هو الوجود المجرد عن المجالى والمظاهر علت كلمته والمدلول هو ذاته تعالى، فالدّال والمدلول فى دلالاته على ذاته واحداً «شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» وكذا الوجود المنبسط على هياكل الممكنات الّذى هو فيضه وسيبه ورحمته الواسعة واتّحاد الدّالّ والمدلول فى الوجود المنبسط مع أنّ المدلول غيره لأنّه فيضه وانّه لكونه بسيط الحقيقة واجد لكلّ وجود وفعليّة بنحو أعلى فكلامه كلّ الكلمات ورأسها كونه بحيث الكلمات شأنه . (آملی ٧٣/٢)

وهى الموجودات القائمة ٥/٥٣

وهى الجواهر العقليّة الّتى يقال أنّها حروف عاليات لغلبة حكم الوجود عليها وكونها مندكة الإنيية فى جنب وجود الحقّ حتّى يقال إنّها من ذاك الصّقع، ولأجل ذلك لا تكون مستقلة فى الموجوديّة كالحرف الّتى غير مستقلة بالمفهوميّة ولذلك سميت بالحروف . وأمّا كونها عاليات فلأنّها أول كلام شقّ أسماء الممكنات . (آملی ٧٣/٢)

والموجودات المستكفية ٦/٥٣

كالأفلاك ونفوسها ونفوس الأنبياء بحسب الفطرة فإنّها مستكفية فى خروجها من النقص إلى الكمال بذواتها وبواطن ذواتها من عللها الذّاتية والتأييدات الإلهية عن كمال خارج كما احتاجت إليه العنصريّات ونفوسها الغير المؤيّدّة . (هيدجى ٢٨١)

والموجودات المستكفية بذواتها وباطن ذواتها ٦/٥٣

قال المصنّف - قدّس سرّه - وفى أوّل الفرر الأوّل من الفريدة الثّالثة الآتية هى

کالافلاک و نفوسها و نفوس الأنبياء بحسب الفطرة فإنها مستكفية بذواتها وعللها الفاعلية التي هي المراد من باطن ذواتها في خروجها من النقص إلى الكمال عن مكمل خارجي كما كانت العنصريّات و نفوسها الغير المؤيَّدة محتاجة إليه .

نگار من كه به مكتب زرفت وخط ننوشت

به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد (آملی ۲/۷۴)

من العقول الكاملة ۷/۵۳

كما يقول عن قريب في الغرر الأول من الفريدة الثالثة في أفعاله تعالى، والمراد بها ما صارت عقولا بعد الاستكمال وقبله كانت تعدّ نفوساً ومن الكلمات الغير التامة .

(آملی ۲/۷۴)

من العقول الكاملة في صعود ۷/۵۳

أى التي صارت عقولا بعد الاستكمال وقبله كانت تعدّ نفوساً من الكلمات الغير التامة . (هيدجی ۲۸۲)

كما في مأثورات أتممتنا ۷/۵۳

و في كلمات القدماء أيضاً يطلق الكلمة على النفوس والعقول كما قال ارسطو : «إنّ في النبات كلمة وفي الحيوان كلمة وفي الانسان كلمة جامعة» ونحو ذلك من كلماته .

(سبزواری ۱۴۸)

والمراد به نبيّنا (ص) ۹/۵۳

وكما أوتى جوامع الكلم التّدوينيّ كذلك أوتى لوجوده التّدوي هو رحمة للعالمين جوامع الكلم التّكوينيّ ، كيف لا .

بود نور پاك او بي هيچ ريب	آنكه اوّل شد پديد از جيب غيب
گشت عرش وكرسى و لوح و قلم	بعد از آن آن نور مطلق زد علم
يكك علم ذريت است و آدم است	يكك علم از نور پاكش عالم است

ويطلق في عرف الفئة النّاجية وحزب الحقّ الحقيقة المحمدية على العقل الكليّ

وعلى الرّحمة الواسعة وذلك روحانيته وهذه مقام تماميته . (سبزواری ١٤٨)

وهى وجودات النفوس ١٠/٥٣

أمّا انتشار صحف النفوس فلكونها متعلّقة بأجسام فلكيّة وكونيّة محفوفة بتباعد مكانيّ وتمداديّ زمنيّ وغسق هيولانيّ ولهذا تصوراتها تعاقبيّة ، وأمّا انتشار وجودات عالم المثال والملوك فلهيولانيّ بالأشكال والأشباح والمقادير ونحوها البرزخيّة والطبيعيّة وإنّ عالم المثال مجرداً عن المادّة بخلاف عالم الملوك ، ولذا يسمّى العرفاء هذا العالم بـ«عالم فرق الفرق» وعالم المثال بـ«عالم الفرق» ، (سبزواری ١٤٨)

وهى وجودات النفوس ١٠/٥٣

التي هي تقابل الجواهر العقليّة لاستقلالها بانتساب الوجود إلى ذواتها وعدم اندكاك إنيّاتها وإن قال الشيخ الاشرقيّ فيها أيضاً بالاندكاك حيث يقول : « النفس وما فوقها إنيّات بحتة ووجودات محضة » بمعنى اندكاك جهة ماهيّاتها في جنب وجودها ووجه كونها «صحفاً» لأنّها بمنزلة الألواح وكونها «منشّرة» لمكان تعلّقها بالموادّ وكونها محفوفة بتباعد مكانيّ وزمنيّ من ناحية موادّها (آملی ٧٤/٢)

ووجودات عالمي المثال والملوك ١٠/٥٣

المراد بعالم المثال هو الخيال المنفصل المعبر عنها بالمثال المعلقة التي هي صور عارية عن الموادّ ويسمّى بـ«عالم الفرق» ، المراد بعالم الملوك هو عالمنا السّفلى الّذى يقال عليه عالم الشّهادة ويسمّى بـ«عالم فرق الفرق» . ووجه انتشارهما لشويهما بالأشكال والمقادير والأشباح البرزخيّة والطبيعيّة . (آملی ٧٤/١)

مامس ١٢/٥٣

مأخوذ من الآية ، وإذا حمل الآية على هذا لا يحتاج أن يحمل النفي على التّهمي لثلاً يلزم الكذب بمسّ الغير المتطهّر للتّدوين . (سبزواری ١٤٩)

مامسّ ذا ١٢/٥٣

هذا اقتباس من قوله تعالى : « لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ » يعني والله يعلم

مامسّ كون الوجودات كلّها كلمات على اختلاف مراتبها إلا المطهرون أى النفوس الطاهرة عن علائق عالم الطّبيّعة ، وعلى هذا المعنى فكلمة «لا» فى قوله: «لا يمسّه» نافية ولا كذب فيه لكى يحتاج إلى أن يحمل على النهى خروجاً عن الكذب . (آملی ۷۵/۲)

أومامسّ العقول ۱۴/۵۳

التى هى الكلمات التامات ، اقتباس من الوحي الإلهي: «لا يمسّه» إلا المطهرون» وتأويله على صيغه النقي انه لا يمسّ القرآن و هو مقام الجمع من الكتاب التكويني أعني أمّ الكتاب ، فكيف مقام جمع الجمع منه و جمع منتهى المجموع منه إلا المطهرون من ألوات الطّبيّعة ولو ازمها ، فإن لكتاب الله مقام إجمال ومقام تفصيل «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ» ولهذا يقال له «القرآن» و «الفرقان» إذ القرآن من «قرء» أى ضمّ و جمع . (سبزواری ۱۴۹)

نهج البلاغة ۱۵/۵۳

مفعول مقدّم لقوله «انتهج» والجملة صفة «لسالك» . (هيدجی ۲۸۲)

لسالك نهج البلاغة انتهج ۱۵/۵۳

قوله: «نهج البلاغة» مفعول لقوله: «انتهج» قدّم عليه . والجملة صفة لقوله «لسالك»، ومعنى البيت انّ من السالك الذى سلك طريق البلوغ إلى الغاية المطلوبة من الإنسان صدران كلامه سبحانه فعله، وهو إشارة إلى قول امير المؤمنين عليه السلام فى نهج البلاغة: «إنّ كلامه سبحانه فعله» على ما ذكره فى الكتاب . (آملی ۷۵/۲)

وفيه تلميح إلى قوله (ع) لا بصوت ۱۷/۵۳

لذلو احتاج إليه لزم شركة العدم فى إفادة الوجود لأنّ الصّوت متشابك فى العدم لكونه غير قارّ، ولزم التّعطيل لحقّ القابل الذى تمّ قابليته واستعداده وهو الجواد العدل الذى لا يمنع الحقّ عن المستحقّ بوجه من الوجوه، نعم لما كان لكلّ حقيقة رقيقة ولكلّ معنى صورة كانت حكاية ذلك فى عالم الصّورى الصّرف قول «كُنْ» وأمّا حقيقة «كن» فهى الوجود الحقيقى الطارّد للعدم كما مرّ انّ الأيجاد الحقيقى هو الوجود الحقيقى ويكون

إنّما هو امتثال المهية تكويننا فنذكر وتبصّر . (سبزواری ١٤٩)

إن تدر هذا حمد الأشياء تعرف ٢٠/٥٣

اعلم أنّه نطق القرآن الكريم بتسبيح الأشياء له تعالى في غير موضع منه، واتضح عند أهل المعرفة بطريق الاعتبار واتّفق أهل الملل عليه ولكن وقع الخلاف في كيفية تسبيحها له تعالى على مسالك :

الأول ما ذهب إليه المتكلّمون من أنّ المراد من حمد الأشياء وتسبيحها دلالتها بحدوثها فقط عند القائل بكون الافتقار إلى العلة هو الحدوث، أو أمكانها فقط عند القائل بكونها هو الإمكان، أو بهما معا عند القائل بكون الحدوث دخيلا في الافتقار إمّا شرطاً أو شرطاً على أنّ لها مؤثراً كدلالة كلّ أثر على مؤثره، فالوجودات الإمكانية على طريقة المتكلّمين تدلّ على أنّ لها صانعاً من غير دلالة لها على كمال صانعه، ومعلوم أنّ إطلاق الحمد الذي هو عبارة عن شرح فضائل المحمود والتسبيح الذي هو عبارة عن التنزيه وشرح تخلية ذات المسيح عمّا لا يليق بجلاله وجماله على صرف الدلالة على وجود المؤثر، وأنّ هيئتها مؤثراً موجوداً يكون بضرب من التأويل والعناية لاعلى سبيل الحقيقة، فما سلكوه في معنى حمد الأشياء وتسبيحها بعيد عن معنى الحمد والتسبيح وهم ينادون من مكان بعيد .

الثاني ما أفاده المصنّف - قدس سره - في هذا المقام وهو أنّ الوجود المقيّد وهو المضاف إلى مهية معينة كالوجود المضاف إلى مهية السّماء، مثلاً له إضافتان: إضافة إلى مبدئه ومنشأه وإضافة إلى المهية المضاف إليها كهية السّماء وهو من حيث كونه مضافاً إلى بارئه شرح منه وإعراب عنه وظهور له بمرتبه، ومن حيث حدّه ومقايه في الوجود يعرب على قدره وشأنه عن كمال بارئه وجماله وجلاله، فوجود السّماء من حيث رفعته وإعراب عن رفعة بارئه ومن حيث دوامه عن دوامه ومن حيث حبه لما فوّه عن حبه وهكذا .

پادشاهان مظهر شاهی حقّ عارفان مرآت آزادی حقّ

ومن حيث كونه مضافاً إلى المهية كان إظهاراً لتلك المهية وكشفاً لجماله وجلاله، فهية السّماء مثلاً بوجودها تظهر وتكشف عن جمال بارئها إذ هي من حيث هي ليست إلا

هی، ووجودها الّذی هو إظهار ما فی الکنز المکنون بقدر مرتبته فی الوجود هو المظهر والظهور، فهی لا من حیث نفسها بل بوجودها تشرح عن کمال بارئها. وعلى هذا المسلك فالحمد والتسبیح باقیان على حقیقتهما ولا یمسحان عن معنهما بوجه بعید حتی یکون نداء من مکان بعید.

الثالث ما سلکله أهل الله من أنّ الوجود مطلقاً أى وجود کان أعنی مصداقه وحقیقته كما انّه بنفسه وجود أى مصداق لمفهوم الوجود بنفسه علم وقدرة وحيوة وإرادة أى مصداق لهذه المفاهیم. غاية الأمر فی الوجودات الضعیفة والمختلطة بالعدم والمشتبکه بالظلمة لمکان ضعفه لا یرى كونه علماً وقدرة وحيوة وان أحكام العدم علیه غالبه، فکلّ ماله حظّ من الوجود له حظّ من الشعور إذ الوجود لیس إلا الشعور فالتفاوت بينهما بحسب المفهوم لا المصداق وعلى هذا فکلّ موجود سمیع وبصیر ومشعر.

ما سمیع وبصیریم و خوشیم با شما نامحرمانان خامشیم

ولکن إدراك ذلك يتوقف على إدراك أنّ الوجود مطلقاً أى وجود کان مصداق العلم وغيره من الکلمات الثلاثة إلى جناب الوجود وحضرته من حیث أنّه وجود، وهو أى ذاك الإدراك لا یحصل إلا للأرحدى الّذی اکتنه حقیقة الوجود بالعلم الحضورى وأكثر الخلق بمعزل عنه، ولذا قال سبحانه وتعالى: «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنَّ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» . (آملی ۷۷/۲)

وتسبیحها لله تعالى ۲۱/۵۳

وذكرها له فإنّ حیثیة وجودها الّتی هی حیثیة الوجوب والإباء عن العدم ذكر الوجوب الذاتى وحیثیة نوریة وجودها وخیریتة وكونه عين العلم والحيوة والقدرة والإرادة وغيرها فی کلّ بحسبه وهی حیثیة وجودها بعینها ذكرها صفاته بل ذكره لذاته لقوله (ع): «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ» .

دلی کز معرفت نور و صفا دید بهر چیزی که دید اول خدا دید

(سبزواری ۱۴۹)

والحمد المتعارف ٣/٥٤

وكذا المدح المتعارف الذى لا فرق بينه وبين الحمد إلا بما يقال فى الاصطلاحات أن الحمد على الجميل الاختيارى والمدح أعم من أن يكون على الاختيارى وغيره كما يقال: «مدحت اللؤلؤ على صفاته والورد على عطره وبهائه» فهو أيضاً شرح لفضائل المدوح وفواضله . فالوجود المطلق بشرا شره شرح جماله وجلاله - بهر برهانه وعظم شأنه - وحق حمدك وذكرك لربتك أن تصير بفعليّة وجودك وتخلّقك بأخلاقه عين الحمد والذكر له وشرحا وظهورا لصفاته وأسمائه وتصبر اسمه الأعظم وتسبح اسم ربك الأكرم . (سبزوارى ١٥٠)

لاعلى مجرد دلالتها بحدوثها ٥/٥٤

هيات هيات، أين الشرى من الشرى، أين الحمد والتسبيح باعتبار الوجود وكالاته التى هى عليه من دلالة الحدوث والإمكان على المؤثر والآيات التى فى تسبيح الأشياء وهدا عندنا ناطقة بالترديد الخاصى وهؤلاء فى تأويلهم هذا ينادون من مكان بعيد وهو عل كل شىء شهيد . (سبزوارى ١٥٠)

كما قال به المتكلمون ٦/٥٤

فإنهم حملوا تسبيح الأشياء له تعالى على أن وجود كل منها لكونه ممكنا يدل على أن له صانعا يجب لذاته من غير دلالة على شؤوناته وكالاته ، وأما على هذه الطريقة الأنيقة فكل جزء من أجزاء العالم يحكى عن اسم من الأسماء الإلهية ويعرب عن صفة من صفاته الذاتية أين هذا من ذلك ؟ . (هيدجى ٢٨٢)

فى الارادة ٧/٥٤

وهى الأمور الوجدانية مثل اللذة والألم يسهل معرفة جزئياتها ولكن يعسر العلم بماهياتها كالعلم . (هيدجى ٢٨٢)

قد عرفت بتعريفات شتى ٨/٥٤

ف قيل انها اعتقاد المنفعة ، وقيل انها ميل يتبع اعتقاد المنفعة ، وقيل انها صفة مخصصة لأحد المقدورين ، وقيل انها القصد المتعقب للعزم المتعقب للجزم وتوطين

النفس على الفعل المتعقب للميل المتعقب للتصديق بالغاية المتعقب لتصور الفعل .
(سبزواری ۱۵۰)

عقوب داع درکنا الملايما ۸/۵۴

اعلم انه لا بد أولاً من تحديد الإرادة مفهوماً أعنى بيان مفهوم الإرادة ثم بيان انها بما لها من المفهوم وعلى نحو الاشتراك المعنوي يطلق على الواجب والممكن أو انها على نحو الاشتراك اللفظي ، وان مفهوم الإرادة فيه تعالى يغير مع مفهومها فينا ، وإن الاشتراك فيهما في لفظ الإرادة دون مفهومها ومعناها . ثم على تقدير الاشتراك المعنوي واتحاد مفهوم الإرادة في الواجب والممكن يجب بيان مصداقها في الواجب والممكن وانها هل هي متحدة المصداق أيضاً أو ان مصداقها في الواجب شيء وفي الممكن شيء آخر ، فهذهنا مقامات :
الأول في مفهوم الإرادة ، فنقول الإرادة مأخوذة من «الرود» وهذه المادة على اختلاف هياتها تطلق في السعي والتردد في طلب شيء ، ومنه أي من موارد اطلاقها : «الرائد» بمعنى طالب الماء والكلاء . وقيل : «الحمى رائد الموت» أي رسوله الذي يتقدمه فكأنه يسعى نحوه لحصوله . وفي الحديث : « من فقه الرجل أن يرتاد لموضع بوله » أي يسعى ويتفحص ، و«أراد» إذا توجه إليه وسعى نحوه . فالإرادة مفهوماً وبحسب الحمل الأولى عبارة عن فعلية الاقتضاء وتامة التأثير في الشيء لوجود شيء آخر .

المقام الثاني في أن الإرادة بما لها من المفهوم وهوما عرفت من فعلية الاقتضاء وتامة تأثير الشيء لوجود شيء آخر يطلق على الواجب والممكن لانها في الواجب بمعنى ومفهوم وفي الممكن بمعنى آخر ففهوم المرید في قولك : «الله سبحانه مرید» هو بعينه مفهومه في قولك : «زيد مرید» وإن كان يتفاوت بينهما مصداقاً كما في كل مشقات الإرادة مثل : «أراد» و«يريد» ونحوهما . فكلمة «أراد» في قولك : «أراد زيد» أو «يريد زيد» يستعمل في مفهوم استعماله عند إطلاقهما في قولك : «أراد الله سبحانه» أو «يريد سبحانه» .

تعبير

المقام الثالث في مصداق الإرادة فينا وفيه تعالى . أمّا مصداقها في الممكن فيحتاج إلى تفصيل ، فنقول أول ما يحتاج الممكن في فعله الاختياري هو العلم المسمى بالداعي كما قيل :

حق چشاد اول كارش لبي

طالب هر پيشه وهر مطلبي

وقال آخر :

بلى اين حرف نقش هر خيال است كه نادانسته را جستن محال است

ثمّ الشّوق المؤكّد نحو وجوده إن كان ملائماً لطبع الفاعل المسمّى بالإرادة ، ثمّ تصميم النفس نحو فعله بعد حصول التّحيّر والتردّد برفع التّحيّر والبناء على إيجاده بترجيح جانب وجوده ومقتضيات وجوده على عدمه وهذا هو المسمّى بالإجماع . ثمّ حركة العضل فالفعل مترتب على حركة العضل بل هو نفس حركة العضل وهى مترتبة على الإجماع وهو مترتب على الشّوق والشّوق مترتب على الدّاعى ، فالدّاعى الذى هو العلم بورث الشّوق والشّوق يوجب حدوث الإجماع والإجماع يوجب حدوث حركة العضل التى هى الفعل الصّادر عن الفاعل . وهذه مقدمات أربع يحصل من اجتماعها الفعل وكلّتها فى الممكن زائدة على ذاته عارضة عليه لم تكن فتكون فلم يكن عالماً فعلم بفعله ولم يكن فيه الشّوق فاشتاق ولم يكن فيه التّصميم والعزم ثمّ أجمع وعزم ولم يكن فيه حركة عضل فحدث الحركة فى عضلاته ، وعند تماميّة هذه المقدمات يقال انه فعل بالإرادة . (آملی ١/٢٨١)

هو إدراك الشئ الملائم ١١/٥٤

أى التّصديق الغاية تصديقا يقينياً بالنسبة إلى غايات المقرّبين وظنّياً بالنسبة إلى غايات أصحاب اليمين وتخيّلياً بالنسبة إلى غايات أصحاب الشّمال والمحجوبين .

(سبزواری ١٥٠)

إدراكاً يقينياً أو ظنّياً ١٢/٥٤

المراد من الإدراك ههنا هو التّصديق بالغاية المطلوبة من الفعل . قال فى الحاشية : « والتّصديق اليقينيّ بالنسبة إلى غايات المقرّبين والظنّى بالنسبة إلى غايات أصحاب اليمين والتّخيلى بالنسبة إلى غايات أصحاب الشّمال » ، وأوضحه فى حاشية منه على شرحه على دعاء الجوشن بما لفظه : « انّ الغايات كما قال الحكماء منقسمة إلى الخيرات اليقينية والظنّية والتّخيلىة ، الأولى للمقرّبين ، والثانية لأصحاب اليمين ، والثالثة لأصحاب

الشهال والدنیویین، لأنّ مطلوب هؤلاء فی حرکاتهم إنّما هی الأمور المحدودة الدائرة الزائلة، ومطلوبات أصحاب الیمین وإن كانت محدودة أيضا ولهذا كانت خیرات ظنیة لاحقیقة إلا أنّها دائمة باقية. وأمّا مطلوب المقربین فأنّه عالم العقل الذی هو دار الیقین بل ما فوقه فإنّ الیقین الحقّ هو الحقّ الیقین. (آملی ۸۴/۲)

نظام خیر ۱۳/۵۴

لما اعتبرت الخیریة والمحبوبیة فی متعلّق الإرادة وإرادته علمه اعتبرت الخیریة فی متعلّق العلم. (سبزواری ۱۵۰)

فالدّاعی والغرض من الإیجاد ذاته ۱۴/۵۴

إذلا أجل وأكمل من ذاته حتّى یكون متعلّق التفاهة فی فعله إذلا التفات للعالی إلى السّافل بالذات ولا یجوز علیه الاستكمال، والإفاضة والإجادة ذاتیة له ولاتوهّم من الإیجاب كما فی الطّبايع إذلا قدرة وشعور واختیار فیها وهوتعالی قادر مختار بل عین القدرة والاختیار، إذ القادر من یصدر عنه الفعل عن علم ومشیة من غیر اعتبار الانفکاک فی الفعل، فإنّ الانفکاک مقتضى حدوث العالم وهو مسئله أخرى وليس مقتضى القدرة كما مرّ، و أمّا الاختیار فی الفاعل فهو كون فعله مسبوقا بالمبادئ الأربعة من العلم والمشیة والأرادة والقدرة، وجواز تخلف الغایة والتأخّر الزماني فیها ونحوهما لا یجعل الغایة غایة وعدمها لا یصادم كون الغایة غایة فإنّ ذلك الجواز فی الغایات الّتی تحت الكون لافیا فوق الكون. وما ورد من جعل الغایة معرفیة ذاته لا ینافی ذلك لأنّ معرفیته عین ذاته كعالمیته ولو كانت غیر ذاته ولو كزاید متّصل لم یكن ذاته معرفیة.

إن قلت : معرفیته للغير وجوده الرّابطی له وهو غیر وجوده التّفسیّ.

قلت : بلوغ الغایة، عند تمام الفعل وخراب العالم وفناء ما سوى الله تعالی فكیف یبقى الغير ببقاء ذاته، والمعروفیة للغير من باب تسمیة الشیء باسم ما كان وإلا فطمس صرف ومحقّ محض فیمحقّ الله الباطل ویحقّ الحقّ. (سبزواری ۱۵۰)

فالدّاعی والغرض ۱۴/۵۴

يمكن أن يكون عطف «الغرض» على «الداعى» تفسيرياً، ويمكن أن يكون المراد من «الغرض» هو «الداعى» لكن بوجوده الخارجى ومن «الداعى» هو «الغرض» لكن بوجوده الإدراكى على ما قرّر من الفرق بين العلة الغائية وبين الغاية، إذ العلة الغائية هي الغاية لكن بوجودها التصورى المتقدم على ذى الغاية، والغاية هي العلة الغائية لكن بوجودها الخارجى المتأخر عن ذى الغاية. (آمل ٢/٨٤)

فهو مبتهج بذاته ببهجة أقوى ٢٠/٥٤

لمّا كان العشقّ والمحبة والتفرة والكرهه والرضا والغضب والإرادة والكرهه ونظائر هذه الأوصاف مترتبة على العلم بالشئ وإدراكه حيث أنه لو ادرك شيئاً بما يكون ملائماً مع المدرك أو منافراً معه أو لا يكون ملائماً ولا منافراً، فن إدراك الملائم يحصل الميل والرغبة إليه والشوق والحبّ والعشق، ومن إدراك المنافر تحصل التفرة والهرّب منه والتباعد عنه والبغض إليه، ومن إدراك مالا يكون ملائماً ولا منافراً لا يحصل صفة فى النفس بل يكون حال المدرك بعد إدراكه كحاله قبله، كان كل واحد من هذه الصفات فى الشدة والضعف حال الإدراك فى شدته وضعفه، وإذا كان المدرك على أتمّ البهاء والجمال وكان المدرك أيضاً أجّل مدرك لبساطته وبعده عن غشاوة العدم وكان إدراكه أيضاً أتمّ إدراك، كان الحبّ والعشق وكل ما يترتب عليه من الصفات أتمّ وأكمل، لكن فى الحقّ جلّ جلاله المدرك بالفتح الذى هو نفسه أجّل مدرك، والمدرك بالكسر الذى هو نفسه أيضاً أبهى مدرك، وإدراكه نفسه الذى هو حضوره لديه أتمّ حضور أتمّ إدراك، فلا جرم كان مبتهجاً بذاته أتمّ ابتهاج.

وهذه مقدّمة، وتلوها أخرى، وهى انّ الحبّ أو العشق أو الابتهاج بشئ يستتبع الحبّ بأثره بما هو أثره كما قيل.

أمر على الديار ديار سلمى أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وذلك لأنّ حبّ الأثر بما هو أثر فى الحقيقة حبّ لذى الأثر، وأنت إذا أحببت إنساناً لأجل أنّه إنسان كان المحبوب بالحقيقة هو الإنسان، فابتهاجه جلّ جلاله

بآثاره وأعماله وحبّه لآثاره وعشقه ، وكلّمنا شئت أن تعبّر به من العبائر ابتهاج بذاته وحبّه له وعشق به ، فتكون آثاره مرادة ومحبوبة له لالأجل غرض بل لأجل ذاته لأنّها مقتضى ذاته .

قال الشيخ في رسالة له في إثبات المبدء : « إنّه تعالى ليس يريد هذه الموجودات لأنّها هي بل لأجل ذاته ولأنّها تقتضى ذاته . مثلاً لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك لأجل ذلك الشئ » انتهى ، فرضائه بآثاره وابتهاجه بها إرادة منه إيّاها ، وهذا الرضا والابتهاج ليس زائداً على ذاته تعالى بل هو من حيث هو ذات وابتهاج وإرادة لذته ولآثاره . (آملی ۸۵/۲)

هذه الأنبياء ۲۳/۵۴

أى أجليّة المدرك وأتميّة الإدراك وأبهائيّة المدرك جمعاً أوفرادى فإنّ كلّ واحدة منها تكفى في قوّة الإبتهاج وشدّته وفي كمال الالتذاذ وتماميّةه ، إذ لو كان المدرك قوياً لقويا وكلا وإن لم يكن لإدراك في غاية التمام و المدرك في غاية البهاء والجمال وكذا في العكس ، فإذا كانت فرادى هكذا فكيف في الجمع . (سبزواری ۱۵۱)

فهو مبتهج بما أى بأثر ۲۳/۵۴

لأنّ الأثر يشابه صفة مؤثره بل الأثر من حيث هو أثر ليس إلّا لظهور مؤثره ، ومن أحبّ شيئاً أحبّ آثاره كما قال الشاعر :

أمرّ على جدار ديار سلمى أقبّل ذا الجدار و ذا الجدارا
وماحبّ الديار شغفن قلبي ولكن حبّ من سكن الديارا

وقال اخر :

أقبّل أرضا صار فيها جمالها فكيف بدار دار فيها جمالها

ولهذا قال الشيخ المهني في قوله تعالى : « يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ » لا يُحِبُّ لآلانه .

(سبزواری ۱۵۱)

أوماشت فسمه ۳/۵۵

کالمحبّة والمشيّة ونحوهما وإن لم نطلق بعضها عليه تسمية بحسب التّوقیف الشّرعی لکن يجوز إسنادا كما هو مشروح في علم الكلام . وأمّا لفظ «العشق» فهو كلفظ والمحبّة في المعنى .

نیست فرقی در میان حبّ و عشق شام در معنی نباشد جز دمشق
و فی کتب الحکماء والعرفاء متداول ، و فی القدسی : «من عشقته» الحدیث ، إلا انّ
النّبیّ (ص) بما هو نبیّ آت بالآداب لم یداوله حراسة للنظام . (سبزواری ۱۵۲)
فینا شاعرا ۲۰/۵۵

وكان مصدرا للفعل وهذا معلوم من السّیاق . (سبزواری ۱۵۲)

أى لأجل ذاته ۲۰/۵۵

إشارة إلى أنّ «لذاته» متعاقب بقوله «مصدرا» أى كان مصدرا للفعل لذاته .
(هیدجی ۲۸۲)

معطية الفاعل فاعليته ۴/۵۶

قد سبق تحقیقه فی المقصد الأوّل عند بحثه عن الغاية . (هیدجی ۲۸۲)

ریّان قام بنفسه الرّیّ ۶/۵۶

أى هو ذوجیهین عطشان بجهة و إن كان ریّانا بجهة أخرى ، إذ لو لم يتصوّر الماء و
انته یرویه لم یطلبه لأنّ طلب المجهول المطلق محال ، وإذا حصل فی ذهنه وتقرّر أنّ الأشياء
إنّما تحصل بأنفسها فی الذّهن فالریّان طلب الرّیّان ، وقس علیه الفقدان والوجدان فی
كلّ مكان لعلّك تستشّم رائحة ممّا وصل إليه أرباب الذّوق والوجدان ، والمثال مقرب
من وجهه ومبعد من وجوه ، وبنیان مباحث الغاية أعظم من أن یسهه منطقة البیان كما هو .
(سبزواری ۱۵۲)

فالریّان یطلب الرّیّان ۷/۵۶

قال المولوی :

کی نشاندی باغبان بیخ شجر

گر نبودی میل و امید ثمر

گر بصورت از شجر بودش ولاد

پس بمعنی آن شجر از میوه زاد

(آملی ۵۸/۲)

إمّا أن يكون مسبوقة بالمادة ۱۱/۵۶

المسبوقة بالمادة في المخترع وان كانت غير المسبوقة بها في الكائن لأن هذه زمانية وتلك طبيعية إلا انه يجمعها القدر المشترك في السبق، فليحقق تقسيم بالترديد بين النقي والإثبات . (سبزواری ۱۵۲)

ومعلوم انه إذا سبق الهیولی ۱۴/۵۶

وذلك لأن الزمان متأخر عن الجسم الذي متأخر عن الهیولی، لأن الزمان مقدار حركة الفلك فيكون متأخرًا عن حركة الفلك، وحركة الفلك متأخر عن الفلك، والفلك متأخر عن الهیولی لأنه مركب منها ومن الصورة، والكل متأخر عن الجزء . فلو كان شيء متقدماً على الهیولی لكان متقدماً على الزمان لا محالة (آملی ۸۶/۲)

فهو مبتدع ۱۵/۶۵

بمعناه الأخص، ويطلق كثيراً في مقابل الكائن ويراد به ما يعمّ المخترع .

(هیدجی ۲۸۲)

والتفوس المجردة ۱۵/۵۶

من حيث تجردها العقلي وأما من حيث وجودها الطبيعي فهي كائنة إذ مسبوقة بالمادة ولو بمعنى المتعلق .

إن قلت : عالم المثال في أي قسم منها داخل .

قلت : هذ التقسيم من المشائين وهم ليسوا قائلين به ، وأما عند القائلين به من

الإشراقيين ولحائقيين من أهل لإسلام من الحكماء والعرفاء وأهل الملة البيضاء فهو المنشاء، وفاعلية الحق تعالى بالنسبة إليه مسمّاة بالإنشاء على أنه يمكن إدخاله في المبتدع .

(سبزواری ۱۵۲)

ومع لحقوق للهیولی ۱۵/۵۶

أي مع حقوقه للزمان أيضاً، فالكائن ما كان مسبوقة الوجود بالمادة والمدة كالعناصر

الأربعة وما يتولد منها المعبر عنه بالعنصريّات . (آملی ۸۶/۲)

فإن المخترع غير مسبوقة ۱۷/۵۶

فالمخترع هو الذي يكون مسبقاً بالمادّة ولا يكون مسبقاً بالزّمان كالجسم الذي مقدار حركته عبارة عن الزّمان وهو جسم فللك المحيط ، وإنّما مثل للمخترع بالفلك والفلكيّات مطلقاً ولم يخصّص بالجسم المحيط لأنّ الأفلاك والفلكيّات عندهم كذلك كلّها، وذلك إمّا في جسم الفلك المحيط فلما ذكرنا من كون مقدار حركته هو الزّمان فلا يصحّ تأخّره عن الزّمان، وإمّا في ساير الأفلاك والفلكيّات فللزّوم الخلاء لولاه، وذلك لأنّه لو جاز تأخّر جسم الفلك الثّاني أعنى فلك الثّوابت المتصقّ محدّته بمقعّر الفلك الأعظم عن الزّمان أي عن مقدار حركة الفلك الأعظم للزم أن يفرض وجود الأعظم وحركته ومقدار حركته قبل وجود الفلك الثّاني ، وهذا المفروض مستلزم للخلاء أي خلوّ مكان الفلك الثّاني عن جسم يشغله وهو محال ، ولكن هذه الخطرات مع كونها مبنيّة على أصول هيّئة بظلميوس لا يثبت ماراموه، فهذه أمور الأليق بها أن تسقط عن الحكمة . (آملی ٨٦/٢)

أى غير متحرك كالعقول النورية ٤/٥٧

ووجه عدم كون العقول متحركة لأنّ التّحرك فرع قابليّة الوصول إلى ما إليه الحركة على ما عرفوا الحركة من أنّها كمال أول في مقابل الكمال الثّاني الذي هو الوصول إلى ما إليه الحركة، وقابليّة الشّيء عبارة عن قوّة قبوله، والعقول بريئة عن القوّة بل هي متمحضة في الفعلية ، وكلّ عقل واجد لكماله التّلاتق به دفعة واحدة دهرية وليس ممّا يحصل الكمال له بالتدرّج ، وما ليس له حاصل بالفعل فليس له شائيّة حصوله أبداً . (آملی ٨٧/٢)

أى محرك من وجهه و متحرك من وجهه ٦/٥٧

سواء كانت حركته من جنس حركة متحرّكه أم لا ، فالطّبيعة تحرك محلّها حركة أبنية وتتحرك نفسها أيضاً تلك الحركة الأبنية لأنّه حاملها ، والنفس تحرك البدن حركة أبنية ولا تحرك في الأين لتجردها وإنّما تحرك في الكيفيات النفسانية وفي جوهر ذاته النورية . (سبزوارى ١٥٣)

من شىء لا من شىء ۱۰/۵۷

أى من قبيل شىء لا من شىء كما كانت على الأول من قبيل شىء . (هيدجى ۲۸۲)

هو عالم العقول ۱۶/۵۷

سمى به لفاهرية العقول على ما دونها، أولكونها نجبر نقايص ما دونها من جبر كسر
عظمه كما فى الدعاء: «يا جابر العظم الكسير» ومنه اسمه تعالى «الجبار» وصيغته «الفلوت»
فيها مبالغة . (سبزوارى ۱۵۳)

هو عالم الغيب جملة ۱۶/۵۷

وعليه يحمل قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ
وَ الْأَرْضِ» . (سبزوارى ۱۵۳)

ويقال له: «الملكوت الأسفل» ۱۷/۵۷

ويقال للنفوس المجردة السماوية: «الملكوت الأعلى» (سبزوارى ۱۵۳)

من الصافات صفا ۱۷/۵۷

هم الملائكة المقرَّبون والعقول الطولية، «والسافات سبقا» هم العقول العرضية
والسابقون على النفوس الكلية والجزئية والقوى والطبايع، و«المدبرات أمرا» هم
النفوس الكلية السماوية المدبرة لأبدانها بل للعالم بحول الله وقوته . (سبزوارى ۱۵۳)

من الصافات ۱۷/۵۷

إنما يقال لها «الصافات» لكونها متوجهات بشرائرها وجودها إلى الربّ تعالى،
وصافات بين يديه غير ملتفتات إلى غيره حتى ذواتهم المفارقات لفنائها فى الحقّ يقال لها
«المهيمنون» أيضا لما ذكر من أنهم لا يعرفون سوى الحقّ . (هيدجى ۲۸۲)

الاسفهد ۱۹/۵۷

معرب «سپهد» است، چه «بد» در لسان فرس به معنى صاحب است يعنى
سپهدار . «مينو» عالم روحانى و«گيتى» عالم جسمانى را گویند . و«كى آباد» و«كيا باد»
چون خرابات عالم جبروت ؛ و«روان كرد» عالم ملكوت - به كاف فارسى - شهر ومدینه

را گویند . «هورقلیا» عالم مثال . «شیدان شید» نورالانوار - بتقدیم مضاف الیه بر مضاف - مانند : دبیران دبیر وشاهان شاه ، «خرد» عقل . «خردناب» عقل صرف ، هوش تنها ، عقل محض ، «روان بخش» ، روح ، روح القدوس و عقل فعال در نزد حکما . «روازان روان» و «روان بد» نفس کل . «روان گویا» نفس ناطقه را گویند «فرشته» ملک . «درای گونه» ، «خداوند گونه» و «گونه پرور» ربّ النوع . «سروش» نام جبرئیل . «جهان مهین» عالم کبیر «جهان کھین» عالم صغیر که انسان باشد . «فرازین» عالم بالا ، «فروردین» عالم پائین . «بایسته» واجب ، «شایسته» ممکن ، «بایسته بود» واجب الوجود . «راست بود» موجود حقیقی ، «راستین» حقیقی «آمیغی» حقیقی . «هوشیده» معقول . «نگارش» تصوّر . «انگار» و «نگار» صورت . «هوشیدگان» معقولات . «چم» . معنی «گوش ده گانه» مقولات عشر بکی «گوهر» و «نی گوهر» یعنی عرض ، گوهر پنج بهره است : خرد ، روان ، مایه ، پیکر ، تن . «کلموس» بسیط ، «پیوسته» مرکب . «فرنود» دلیل و برهان . «سربخش» نصیب و قسمت . «سرنوشت» آنچه که درازل مقدر شده . «پذیرای هماک» قابل اشاره ، یک چیز «پذیرا و کارگر» نمی شود یعنی قابل و فاعل . «فروهنده» ملک . «آزاد گوهر» جوهر مجرد . «هورمزد» ، «اورمزد» «ایزد» نامهای خدا . «یزدان» مخفف «ایزدان» . «فرخشور» برون سمنفور و «وخشور» پیغمبر . «وخشورپند» شریعت . «فرجود» معجزه و کرامت . «ورشان» چون نمکدان «وروشان» چون خروشان امت پیغمبر . «یگانه بین» و «یکتا شناس» موحد . «ویژه درون» ، «ررشن دل» صوفی . «ره رو» ، «ره سپار» سالک . «فرتاش» برون پرخاش وجود . «نابستی» عدم . «فروهر» برون فروتر جوهر مقابل عرض . «کیهان» و «جهان» دنیا . «جهان برین» عالم بالا . «روانی» روحانی . «نابای» محال . «اویش» هویت و تشخیص . «فرز بود» چون کرم سود حکمت ، «فرازان» حکیم . «فرازین» سخن و گفتار آسمانی . «یاسه» و «یاسو» و «آئین» هر سه به معنی قانون . «شید» نور «تا» ظلمت .

والأرضية ۱۹/۵۷

وهي النفوس النباتية والحيوانية والإنسانية . (هيدجی ۲۸۴)

لنور الأنوار ۲۰/۵۷

في ذكر هذا الاسم الشريف توشیح و تاریح بأنهم كما يسمون الفعل بالنور القاهر والنور الاسفهد كذلك يسمون الفاعل بنور الأنوار- بهر برهانه - وإن كان الكلام في الفعل . (سبزواری ۱۵۳)

في لسان الإشرافيّين الاسلام ۲۱/۵۷

حتى العبارة أن يقال «إشراق الإسلام» لعله من هفوات الناصحين . (هيدجی ۲۸۴)

بالبرازخ العلوية والسفلية ۲۲/۵۷

وأما عندنا وعند أهل الشرع وأهل المعرفة فالبرزخ هو الصور المجردة عن المادة دون المقدار . (سبزواری ۱۵۳)

والملك المقرب ۱/۵۸

إنما يقده بالمقرب لأن الملك قد يطلق على المدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبائع . (هيدجی ۲۸۴)

بل الكلّ دالات ۲/۵۸

أى أنّها أسماء الأسماء فإنّها دالات على أفعالها تعالى ، وأفعالها بماهى أفعالها أسماءه الفعلية ، وكلماته الدالة على أسمائه وصفاته الذاتية .

عبارتنا شتى ' وحسنك واحد وكلّ إلى ذلك الجمل يشير

(سبزواری ۱۵۳)

إذ العناية قد علمت معناها ۶/۵۸

أى عند قوله :

ما من بداية إلى نهاية فى الواحد انطواؤه عناية

وقال صدر المتألهين فى الأسفار : « واجب الوجود - جلّ شأنه - يعلم من ذاته كلّ

شيء من الأشياء بعلمه وأسبابه ، وعلمه هذا بعينه سبب وجود الإشياء وإرادة إيجادها من غير أن يكون المنظور إليه في الإيجاد شيء سافل وغرض غير حاصل في ذات الفاعل ، وعلمه هذا هو العناية وفعله على وفق هذه العناية هو الحكمة ، وسوقه الشيء إلى كماله الثاني الذي لا يحتاج إليه في أصل وجوده وبقائه هداية ، وإفادته الخير بلا عوض ولا غرض هي الجود « انتهى . (آمل ٢/٨٧)

قاهر أعلى ٨/٥٨

أول ما أفاض من العوالم عالم الجبروت أي عالم العقول مطلقا مع ما فيها من الترتيب من تقدم العقول الطويلة مطلقا على العقول المتكافئة العرضية ، وما في العقول الطويلة من الترتيب من تقدم العقل الأول على الثاني والثالث إلى أن ينتهي إلى آخر العقول الطويلة المتصلة إلى العقول العرضية ، ثم عالم الملكوت أي عالم النفوس ، ثم عالم المثل المعلقة وهو عالم المثال والخيال المنفصل أعني به عالم الصور المجردة عن المادة المعبر عنه بعالم الذرّ في القوس النزولتي وعالم البرزخ في القوس الصعودي بلسان الشرع ، ثم عالم الملك والشهادة وهو المعبر عنه بالناسوت مطلقا من الصور والمواد مع ما فيها من الترتيب من تقديم الصورة على الهيولى ، فأخر ما ينتهي إليه تنزل الوجود هو الهيولى ولذا تكون مرتبتها مرتبة صفّ النعال من الوجود وبها يختتم القوس النزولي كما أن منها يفتح القوس الصعودي فيتصاعد إلى الصورة إلى عالم المثال إلى الملكوت إلى الجبروت إلى أن ينتهي إلى العقل الأول « كما بدتكم تعودون » ويكون التنزل من الأشرف إلى الأخس حتى ينتهي إلى الهيولى ، والتصاعد من الأحس إلى الأشرف حتى ينتهي إلى العقل الأول . (آمل ٢/٨٨)

المثل المعلقة ١٢/٥٨

وهي الأبدان التي تعلقت بها النفوس المفارقة وهي ليست مثل افلاطن فإن مثل افلاطون نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية ، وهذه مثل معلقة في عالم الأشباح المجردة و جواهر روحانية قائمة بذواتها في العالم المثالي أي الروحاني وهو الذي أشار إليه الأقدمون أن في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا يتناهي عجائبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك

المُدن جالبقا وجابرصا . (هیدجی ۲۸۴)

واختتم القوس ۱۴/۵۸

إنّما شبّهت السلسلتان النزوليّة والصعوديّة بقوسين تامين كلّ منهما نصف الدائرة لأنّ الدائرة أفضل الأشكال حيث أنّ لانهاية لها إذ نهاية الخطّ بالنقطة ولانقطة في خطّها فتحمكي عدم نهاية الوجود، وحيث أنّ نسبة مركزها إليها وإلى أنصاف أقطارها من جميع الجهات على السواء، ولأنّ في القوسين إشارة إلى مغايرة كلّ من مراتب الوجود في الصعود لكلّ من مراتب الوجود في النزول مثل أنّ العقول الكلية الصاعدة غير العقول الكلية البادية التي وسائط نزول الفيض والمثل المعلّقة في النزول عالم الذرّ وفي الصعود عالم البرزخ لوازم الأعمال والحركات وذاك موطن العهد والميثاق قبل الأعمال وقبل دار الحركات وقس عليه، ومن هنا كانت حملة العرش أربعة « وَتَحْمِيلُ عَرْشِ رَبِّكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَمَانِيَةٌ » . (سبزواری ۱۵۴)

غرر فی إثبات ۱۸/۵۸

حاصله أنّ الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة أعنى الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل، وأول ما يصدر عن البارئ لا يمكن أن يكون عرضاً ولا أن يكون أحد الجواهر سوى العقل . (هیدجی ۲۸۴)

أول ما صدر هو العقل ۱۸/۵۸

وهو أول الصّوادر وثاني المصادر يسمّى عقل الكلّ والعنصر الأوّل عند الفلاسفة، وفي لغة الفهلويّة « بهمن »، وعند الصوفيّة هو الحقيقة المحمديّة والروح المحمدي ونوره المشار إليه بقوله: « أول ما خلق الله نوري » وإياه عنى بقوله: « أول ما خلق الله العقل » وهو آدم الأكبر لأنّ الحقيقة الإنسانيّة عندهم مظاهر في جميع العوالم فظهره الأوّل في عالم الجبروت هو الروح الكلّي المسمّى بالعقل الأوّل فهو آدم أوّل وحوّاه النفس الكلية التي خلقت من ضلعه الأيسر الذي بلى الخلق، وفي عالم الملكوت هو النفس الكلية التي يتولّد منها النفوس الجزئية الملكوتية وحوّاه الطيّبة الكلية

التي فى الأجسام ، وفى عالم الملك هو آدم ابوالبشر، وقد يسمّى روح القدس ، إذ عالم القدس كلّه منه وهو عرش الله واسم الله الأعظم وامام الموجودات فى قوله تعالى: « وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِى سِتْرِ إِمَامٍ مُّبِينٍ » ، وهوام الكتاب فى قوله تعالى: « وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ » وهو المراد بقوله صلى الله عليه وآله: « أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ جَوْهَرَةً فَنَظَرَ إِلَيْهَا بِعَيْنِ الْهَيْئَةِ فَذَابَتْ أَجْزَائُهَا » ، وله ألقاب كثيرة باعتبارات وأوصاف فن جهة هو القلم ومن جهة هو اللوح المحفوظ عن التغيير . (هيدجى ٢٨٥)

عقلا ١٩/٥٨

مفارقا عن المادّة خالبا عن الاستعداد والقوّة . (هيدجى ٢٨٥)

وتقرّر أنّه لا يوجد الواحد إلّا واحدا ٢٠/٥٨

وكتبنا هناك حين قررنا القاعدة أنّه بهذه القاعدة يفتح باب معرفة العقول والتكلم فيها، والمنكرون ليس إنكارهم إلّا سدّ هذا الباب ، وكما أنّها مفتاح هذا الباب كذلك العقول الكلية مفاتيح الغيب لباب الإفاضة ، إذ لسواها لانسدّ باب الإفاضة إذلا مناسبة للظلمات والديجور إلى نور النور وأين التراب وربّ الأرباب ؟ ، فالعقول الكلية روابط الحوادث والمتجدّدات الدّائرات بالثّابت القديم وعالم الأمر الرّابط للمخلوق بالحقّ جلّ جلاله ، وتبّا لمن يدعى العلم والمعرفة وينكر العقل ، وتعا لمن يرى العقول الكلية الصّاعدة وينكرها فى البدايات وبينها المساواة والمساواة ، بل الحكيم الحقيقى من يتخلّق ويتحقّق بها ويستغنى عن البدن وقواه بل يطرح الكونين الصّوريّين ويغنى فى عالم المعنى بل معنى المعانى فإنّهما حرامان على أهل الله .

قرنها برقرنها رقت أى همام وان معانى برقرارو بردوام

وأما قول المحقّق الطّوسىّ والحكيم القدوسىّ - قدس سرّه - « وأدلة وجوده مدخولة » فقصوده المناقشة فى أدلّة القوم الباحثين لافى المطلب على أنّه بما هو متكلم يتكلم هكذا وإلّا فشرحه للإشارات وكتبه الأخرى مشحونة بذكر العقول وأحكامها بحيث لا يشمّ راحة الإنكار فى شيء ، وعندى لإنكار بعض المتكلمين إيّاها ردّو توحيات :

منها انه لا مجرد حقیقیّ سوى الله إذ العقول لها مہیات فلیست مجردة عن المہیة بل عن المادّة العقلیة وهی المہیة إذ أخذت بشرط لا .

ومنها انّ العقل من صقع الربوبیة، وجنبه السوائیة فیہ مستهلكة إذ مناط السوائیة هی المادّة والحركة ولواز مہما، والعقل موجود تامّ لاحالة منتظرة فیہ، فالعقل الذی یكون من العالم لا من صقع الله غیر موجود، وهذا معنی ما قاله صدر المتألهین قدس سره - فی رسالته المسمّاة «الحکمة العرشیة» .

ومنها ما هو توجیهه عن ردّ وتعبیر وهو انّ العقل الكلّی فی السلسلة الصعودیة هو ذات الله كما یقول الغلاة وهو مردود بل العقل الكلّی فانحة كتاب الله وخاتمته « وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ » (سبزواری ۱۵۴)

فذلك الواحد الصّادر ۲۰/۵۸

وحاصله انّ الممكن منحصر فی الجوهر والعرض، والجوهر منقسم الى الجسم والهیولی والصّورة والنفس والعقل، وشيء منها لا یصلح أن یكون هو الصّادر الأوّل إلاّ العقل . أمّا العرض فلا حتیاجه فی ذاته فضلا عن فعله الى الموضوع فیجب أن یكون متأخّر الوجود عن موضوعه وهو ینافی تقدّمه علیه لو كان هو الصّادر الأوّل . وأمّا الجسم فلنأخّره عن أجزاءه الّتی هی الهیولی والصّورة فكیف یصحّ أن یكون هو الصّادر الأوّل المتقدّم علی ماسواه من الممكنات مع انّ المركّب متأخّر الوجود عن أجزاءه . أمّا الهیولی فلا فتقارها إلى الصّورة لكون الصّورة شریكة فی علّة وجودها مع انّ الهیولی قابل محض ولبس فیها شائبة من الفاعلیة، والصّادر الأوّل یجب أن یكون واسطة فی وجود ماسواه من الممكنات . وأمّا الصّورة فلا حتیاجها فی تشخّصها إلى الهیولی . وأمّا النفس فلا حتیاجها فی الفعل إلى البدن . فالمكن الموجود الذی لا یحتاج إلى ما سواه من الممكنات لا ذاتا ولا فعلا و إنّما ینحصر احتیاجه إلى الواجب فقط هو العقل وإذا كان فی الوجود صادر أوّل یجب أن یكون هو العقل لكن قاعدة: « الواحد لا یصدر عنه إلاّ الواحد » أثبتت وجود الصّادر

الأول فيجب أن يكون هو العقل وهو المطلوب .

ومما ذكرناه يظهر أن العقل يكون من المستكنى بالفاعل لعدم احتياجه إلى غير
الواجب أصلاً لافى الوجود ولا فى البقاء ولا فى الفعل . (آملى ٨٩/٢)

وتقدم ٨/٥٩

أى تقدم بالوجوب عليها لأنها علتها الفاعلية حينئذ، إذ لو كانتا معا أى معلولى
علّة واحدة هى الواجب الوجود بالذات لزم صدور الكثير من الواحد، وبالجملة لزم
المهولى المجردة وهو محال، وأيضاً يلزم أن يكون القوة الانفعالية قوة فعلية ولاشأن لها
إلا التأثير والانفعال، وأيضاً يلزم أن يكون العلة أضعف من المعلول كما يلزم ذلك فى
الأكثر من الصور الأخرى .

وهيئنا وجه آخر فيما عدا المهولى' وهوان' تأثير الجسمانى بمداخلية الوضع والوضع
لا يتصور بالنسبة إلى المعدوم . (سبزوارى ١٥٥)

لها استقلال ٩/٥٩

كيف لا؟ والصادر الأول يجب أن يكون علة لجميع ماعده وإلا لزم صدور الكثير
من المصدر الحقيقى . (سبزوارى ١٥٥)

لعدم ربط المركب ١٣/٥٩

إشارة إلى أن السنخية المعبرة بين العلة والمعلول دليل أيضاً على المطلب .
(سبزوارى ١٥٦)

وكقول أمير المؤمنين (ع) حين سئل عن العالم العلوى ١٦/٥٩

رأيت فى حاشية الميرزا احمد الشيرازى - رحمه الله - على المشاعر ما هذا لفظه :

روى عن أمير المؤمنين (ع) على ما أورده سيّد الحكماء مير محمد باقر الداماد فى
بعض تصانيفه أنه عليه السلام سئل عن العالم العلوى فقال (ع) : « صور عارية عن المواد،
خالية عن القوة والاستعداد، تجلّى لها ربّها فأشرقت وطالعها فتلاّت، وألقى فى هويتها
مثاله، فأظهر عنها أفعاله، وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكّاها بالعلم فقد شابهت جواهر

أوائل عللها، وإذا اعتدلت مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد .
(آملی ۲/۸۹)

فی حدیث الأعرابی و حدیث کمیل ۱۸/۵۹

الحدیثان مذکوران فی شرحنا لدعاء الصبّاح شرحنا هما هناك .

(سبزواری ۱۵۶)

وفی حدیث الأعرابی و حدیث کمیل ۱۸/۵۹

فی حدیث الأعرابی قال (ع) فی جواب قول السائل : ما العقل ؟ : « جوهر درّاک محیط بالأشیاء عن جمیع جهاتها ، عارف بالشیء قبل کونه ، فهو علّة للموجودات ونهاية المطالب » انتهى .

وقال المصنّف فی شرح دعاء الصبّاح : « إحاطة العقل الكلّیّ بجمیع العقول وجمیع النفوس بل بجمیع الأشياء مبرهنة لأنّه جامع فعلیّات الأشياء من حیث هی فعلیّات كما انّ الهیولیّ الأولى جامعة لكلّ القوى الأنفعالیّة والاستعدادات والظلمات بحيث انّ کلّ قوّة فی کلّ مادّة من شعبها هذا من الضّعف والسّخافة وفی العقل من الشدّة والتّمامیّة . وفی حدیث کمیل بعد بیان النفوس الأربعة النّامیّة التّباتیّة والحسیّة الحيوانیّة والناطقّة القدسیّة والکلّیّة الإلهیّة » قال (ع) : « والعقل وسط الكلّ » .

وقال المصنّف فی شرحه فی قوله : (ع) : «العقل وسط الكلّ » تمثیل لكون العقل مرکزاً وهی دوائر لکن اعلم انّ الأمر فی المركز والدائرة المعنویّین علی عکس حال المركز والدائرة الحسیّین لأنّ المركز المعنویّ محیط حقّ الإحاطة لأنّه كنقطة راسمة بسیرها مثل الخطّ ، والخطّ المعنویّ كخطّ دائر علی نفسه فتحصل دائرة ، ثمّ العقل أيضاً كدائرة مرکز الوجوب الذّاتیّ . (آملی ۲/۹۰)

وأما عند الإشراقیّ فستعلم ۲۲/۵۹

فی غرر المعقود فی کیفیّة حصول التّکثر علی طريقة الاشرأقیّین . (آملی ۲/۹۰)

لكن فيه كثرة اعتبارية ١/٦٠

لا يحتاج اعتباره إلى جعل وتأثير فلا يرد ما قيل إن العقل إن كان كثيراً فكيف صدر عن الأول تعالى وإن كان واحداً صرفاً فكيف صار مبدءاً للكثرة ، فإن الصادر شيء واحد لکن معه أمور لازمة لا يجعل جاعل ، فالصادر عندهم عن المبدء هو الوجود و الماهية والإمكان وغيرها من الأمور التي لا يحتاج إلى جعل وتأثير ، ولهذا تعتبر في مرتبة الصادر الأول غير متأخرة عنه ، فالصادر الأول باعتبار وحدة وجوده الذي هو مما يتعلق به الجعل بالذات صادر عن الواحد الحق وباعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير سبباً لأمر كثيرة كما صرح به الشيخ في الشفاء . اعلم أن الأمور المذكورة على تقدير كونها عدمية ليست عللاً مستقلة بأنفسها بل هي شروط حيثيات تختلف أحوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق فلا يرد ما اعترضه الإمام الرأزي بأن الأمور المذكورة من الإمكان والوجود وغيرها لا تصلح للعلية . قال المحقق الطوسي بعد دفع اعتراضات الفاضل الشارح عن الشيخ إنه لم يجزم في صدور الكثرة عن الواحد بهذا التفصيل ، وكيف وهو معترف بالعجز عن الإدراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الأمور كما ذكره مراراً في كتابه بل إنهما ذكر احتمال ذلك على سبيل الأولوية ، وقال المحاكم إن غرضهم ليس أن تكثر الموجودات لم يحصل إلا من هذه الجهة إذ لا برهان دال على ذلك بل المراد أن هذا الوجه يمكن أن يتصور منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة أخرى لانعلمها . (هيدجى ٢٨٥)

فهو وإن كان واحداً لكن فيه كثرة اعتبارية ١/٦٠

اعتبار الكثرة في العقل قد يكون باعتبار جهتين فيه وهو لوجهين : الأول اعتبار أن له وجوداً ومهية ، والثاني اعتبار أن له تعقلاً لذاته وتعقلاً لمبدءه ، وقد يكون باعتبار أكثر من جهتين من ثلث جهات إلى أربع إلى ست جهات ، وتفصيله على ما قاله المحقق الطوسي في شرح الإشارات هو أن في العقل الأول تعرض الكثرة باعتبارات فإن له مهية و وجوداً وإمكانه الذات ووجوباً بالغير وتعقلاً لذاته وتعقلاً لمبدءه ، فهذه أمور متكثرة

عرضت فيه باعتبار إضافات متكثرة تحققت هناك، فباعتبار أنه صدر عن المبدء عرض أن يكون له وجود، وباعتبار أن له هوية مغايرة لهوية الأول عرض أن يكون له مهية، وباعتبار نسبة مهيته إلى وجوده الزائد عليها في العقل عرض أن يكون ممكناً، وباعتبار نسبة وجوده إلى مبدئه الموجب له عرض أن يكون واجباً بالغير، وباعتبار أنه مجرد قائم بذاته عرض أن يكون عاقلاً لذاته ولمبدئه. قال - قدس سره - فهذه أمور ستة، اثنان منها يشتركان في أنهما حالة في ذاته من حيث كونهما بالقوة وهما الهوية والإمكان، واثنان هما الوجود والتعمل لذاته في أنهما حالة من حيث كونه بالفعل، واثنان هما الوجود والتعمل لمبدئه في أنهما الحالة المستفادة من مبدئه، وبهذا الاعتبار يعبر عن هذه الأشياء بالثلاث الموجود في العقل الأول يعني بالاعتبار الثاني، الاثنان منها يشتركان في أنهما حالة في ذاته من حيث كونهما بالقوة، اثنان منها يشتركان في أنهما حالة في ذاته من حيث كونهما بالفعل، واثنان منهما يشتركان من حيث كونهما حالة مستفادة من مبدئه يعبر عن هذه الأشياء بالثلاث الموجود في العقل الأول. (آملی ۹۱/۲)

وبوجه آخر ۲/۶۰

هذان على تثنية الجهة وقد تثلثت الجهة في كل من الوجهين بأن يقال فيه وجوب ووجود ومهية، وأيضاً تعقل لمبدئه وتعقل لذاته النورية أي وجوده وتعقل لذاته الظلمانية أي مهيته، وأيضاً فيه نور وظل وظلمة. وتثلثت الجهة لتثليث الصوادعنه وهي العقل الثاني والفلك الأقصى ونفسه، وإذا تثنيت الجهة عد الفلك ونفسه واحداً أي الملك الحي، كيف وتشخص البدن بالنفس. (سبزواری ۱۵۶)

فحينئذ وجوبه مبدء عقل ثان ۳/۶۰

يشعر بأن مبدء المعلولين أعنى العقل الثاني والفلك الأول هو الوجود والإمكان أو عقل نفسه وعقل غيره يعني كل من الوجود وحده والتعقل للمبدء وحده كاف في كونه مصدراً للعقل الثاني، وكذا كل من الإمكان والتعقل للذات وحدهما كاف في كونه مصدراً للفلك، وهذا بظاهره يخالف قولهم من أن العقل الأول بماله من حاله عند مبدئه

أعنى تعقله للمبدء ووجوب وجوده منه يصير مبدءً لعقل آخر ، وبماله من حاله عند ذاته اعنى تعقله ذاته وإمكان وجوده يصير مبدءً للفلك الأول لوجوب كون الأ والصورى مبدءاً للكائن المناسب للمادة إلى آخر ما فى الإشارات وشرحها . وهذا أى ما يستفاد من ظاهر كلام المصنّف منشا تخطيطه الإمام الرّازى المشيخ على ما نقله المحقّق - رحمه الله - فظهر أن الوجود فقط والإمكان فقط لا يكفيان فى صدور العقل والجسم وكذا التعقلان فافهم . (هيدجى ٢٨٦)

فحينئذ وجوبه مبدء عقل ثان جائي ٣/٦٠

اعلم انّ الجهات الستة المتقدّمة فى الحاشية السّابقة للعقل الأوّل يمكن أن يعتبر من حيث هى ستة وذلك واضح بالنسبة إلى تعداد نفس تلك الجهات ، ويمكن أن يعتبر اثنتان باعتبار انّ ثلاثة منها جهات للعقل باعتبار ذاته وهى مهية وإمكانه وتعقله لنفسه ، وثلاثة منها جهات له باعتبارها إلى مبدئه وهى وجوده ووجوبه وتعقله لمبدئه ، وما يكون له من الجهات بالقياس إلى مبدئه أشرف ممّا له من حيث نفسه ، فوجوده ووجوبه وتعقله لمبدئه أشرف من مهية وإمكانه وتعقله لنفسه ، فيكون هو من جهة الأشرف مبدء لموجود أشرف كالعقل الثانى ومن جهة الأخس مبدء لموجود أخس وهو الجسم الفلك الأقصى !

فان قلت : إذا تمّت القاعده أعنى قاعدة « الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » و يكون الصّادر الأوّل واحداً لا محالة فلا يعقل أن يصدر منه أشياء متعدّدة وإن صحّ مع وحدته أن يكون مبدء لأشياء متعدّدة فليكن المبدء الأوّل كذلك .

قلت : الصّادر الأوّل من هذه الجهات الستة ليس إلا أشياء واحداً وهو الوجود عند القائل بأصلته والمهية عند القائل باصالتها ، ولكن كونه الصّادر الأوّل ونفس تلك الحقيقة يستتبع اعتبار الجهات المذكورة من غير أن تكون تلك الجهات متعلّقة للجعل استقلالاً ، فإنّه على القول بأصالة الوجود يكون المجمعول بالذّات من هذه الجهات التى يتضمّنّها العقل تضمناً كالوجود والمهية مثلاً أو التزاماً كالوجوب والإمكان هو الوجود ،

ولكن لما كان المجمعول وجوداً ظلياً محدوداً ينتزع من حده الذى جهة نفاذه معنى يعبر عنه بالمهية ثم يلاحظ وجوده إلى مهيته فيعتبر بينهما نسبة إن قيست إلى مهيته يعبر عنه بـ «الإمكان» وإن قيست إلى مبدئه يعبر عنه بـ «لوجوب»، وأما تعقله لنفسه ليس إلا نفس نفسه لا أمر أزانداً عليه لكي يزداد به المجمعول بالذات وتعقله لمبدئه أمر عارض عليه فالمجمعول بالذات ليس إلا شىء واحد وهو الوجود .

فان قلت: كيف يستند الغير المعلول الأول من سائر المعلولات إلى المعلول الأول و هو مناف مع التوحيد الخلقى ، وانه لا مؤثر في الوجود إلا الله . فقول المصنّف - قدس سره - كسائر الحكماء من أنّ العقل الأول مبدء للعقل الثانی وللفلک الأقصى ممّا لا ينبغي .

قلت: قال المحقق الطوسي - قدس سره - بعد نقل هذا الإشكال عن أبي البركات البغدادي بأنه مؤاخذه لفظية لأنّ الكلّ متفقون على صدور الكلّ منه جلّ جلاله وإنّ الوجود معلول له على الإطلاق ، فإنّ تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولا إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلة الاتفاقيّة والعرضيّة وإلى الشّروط لم يكن ذلك منافياً لما استسوه و بنوا مسائلهم عليه . (آملی ۹۲/۲)

وامكانه أى وجوده ۴/۶۰

إشارة إلى جواب بعض الشبهات الفخرية في المقام من أنّ الإمكان أمر سلبي فكيف يكون مصدراً لأمر فضلاً عن الملك ، وكذا المهية بناء على اعتباريتها . فالجواب أنّ مرادهم أنّ وجوده من حيث شوبه بسواد الإمكان والمهية مبدء الملك وكذا الوجود من حيث أنّه محفرف بوجود الله تعالى ومنور بنور الله مبدء للنور الذى هو العقل الثانی . ففي الحقيقة الوجود في الموضوعين هو المبدء إذ كلّ من الوجود والمهية موجود وإن كان بوجود واحد كالفصل والجنس في البسائط . والموجود قسماً : أحدهما الموجود بمصادقه والآخر الموجود بوجود منشأ انتزاعه فذلك الوجود العينيّ الثوريّ القاهر العقليّ مصداق للوجوب ومنشأ انتزاع للمهية والإمكان . (سبزواری ۱۵۶)

وقربه الذى فوق القربات ١١/٦٠

لأنّ قرب الشئ منه تعالى ومعينته هو تقومه به والشئ لا يبعد عما يقوم به وجوداً وبقاءً . (هيدجى ٢٨٧)

يصدر من كل عقل عقل ١٦/٦٠

قال المحقق الطوسى وقد شنع عليهم ابوالبركات البغدادي بأنهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى العالية، والواجب ان ينسب الكل إلى المبدء الأول وتجعل المراتب شروطاً معدة لإفاضته تعالى، وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللفظية فإنّ الكل متفقون على صدور الكل منه جلّ جلاله وانّ الوجود معلول له على الإطلاق، فإنّ تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الانفايية والعرضية وإلى الشروط وغير ذلك لم يكن منافياً لما أسسوه وبنوا عليه مسائلهم . (هيدجى ٢٨٧)

وهو العقل الفعال ١٧/٦٠

لعدم تناهى تأثيراته من النفوس والصور وغيرها والمبدء الفيض لما في عالمنا والمدبر لما تحت الفلك القمر بالتأثير والإيجاد لا بالتحريك والتصريف كما هو شأن النفوس . (هيدجى ٢٨٧)

المكمل للنفوس الناطقة ١٧/٦٠

يعنى كما انّ العقول التسعة الأخرى مشبه بها للنفوس التسعة الفلكية وإزاء العوالم التسعة السماوية كذلك العقل العاشر بإزاء كواكب الأرض وهي النفوس التطبيقية القدسية ومخرجا من القوة إلى الفعل . وفي قولنا: «بحول الله تعالى وقوته» إشارة إلى أنّ هذه العقول العشرة جهات فاعلية الله وأيديه العمالة وقدرته الفعلية فإبانتها لا ينافى عموم قدرة الله . (سبزواري ١٥٦)

بإذن الله ١٨/٦٠

أى بإذنه في الإحداث والإبقاء ، وليس هذا الإذن كما إذن مباين عزلى لمباين ، عزلى إذ سمعت أنّه قدرة الله الفعلية، فإذنه تعالى كلمة «كن» وهي الوجود المنبسط والمشية الفعلية والنفوس الرحمانى، وأوايل مجاليه هذه العقول . (سبزواري ١٥٧)

بالفقر ۱۹/۶۰

أى بوجوده المشوب بجهة الإمكان الذى هو مناط الفقر . (سبزواری ۱۵۷)

بحركات السبعة ۲۱/۶۰

أى ليس استعداد الهيولى لقبول الصّور من جهة العقل الفعّال وإلا لما تغيّرت الاستعداد لأنّ العقل لا يتغيّر إذ يتعدّى تغيّره إلى تغيّر الواجب بل استعدادها بسبب الحركات السّاوية والاتّصالات الكوكبية . (هيدجى ۲۸۸)

هذه الكثرات ۲۳/۶۰

أى الغير المتناهية التعاقبية فهى باعتبار الجهات القابلية . (سبزواری ۱۵۷)

مع محدودية جهاته ۱/۶۱

فإنّ الفاعل لجهة واحدة يجوز أن يصدر عنه أمور مختلفة لاختلاف القوابل أو لاختلاف قابل واحد في استعداداته (هيدجى ۲۸۸)

فى ربط الحادّث بالقديم ۲/۶۱

هذا من معضلات المسائل والإشكال على الحكيم فى موضع واحد وعلى المتكلّم فى موضعين، إذ الحكيم الذى يقول بدوام الفيض، وإنّ الله تعالى قديم الإحسان وإنّ المستفيض دائر وزايل والمحسن إليه متجدّد ومتبدّد رمتبدّل لا إشكال عليه إلاّ فى الحوادث اليومية حيث أنّ كلامها واقع فى حدّ من حدود ما لا يزال وهو معلول الحقّ القديم الأزلى إذ لا مؤثّر فى الوجود إلاّ الله وهو غنىّ وتامّ وفوق التّمام، فكيف تخلف وتخلّف المعلول عن العلة التّامة غير جازى . وحده بما يذكر من أنّ علة كلّ حادث مجموع أصل قديم وشرط حادث .

وأما موضعا الإشكال على المتكلّم فأحدهما هذا، والآخر مجموع العالم الطّبيعى حيث أنّه يقول بانقطاع الفيض أو بما هو فى قوّة هذا، إذ يقول خاق العالم بحيث لو حوسبت مدّة مضية كانت سبعة آلاف سنة أو سبعين ألفا أو سبعمائة ألف من السنين أو غير ذلك ممّا قاله أهل التّاريخ فيرد عليه إشكال التّخلّف والإمساك عن الجود . وما يقال عليه الدّاء العيا والإشكال العويص الذى لا ينحلّ هو هذا، وعندنا كما أشرنا إليه الجود

قديم والمستجد حادث متجدد . (سبزواری ١٥٧)

في ربط الحادث بالقديم ٢/٦١

اعلم ان في ربط الحادث بالقديم إشكالاً عظيماً وهو ان العلة التامة للحادث إن كانت قديمة لجميع أجزائها لزم قدم الحادث وإن كانت حادثة لا يمكن حصوله عن قديم بل تحتاج إلى علة تامة حادثة يكون معها في الوجود ولا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة، فنقل الكلام إلى علة الحادث فيلزم من ذلك ترتب أمور غير متناهية موجودة مجتمعة في الوجود ومع ذلك لا يترق حادث في سلسلة علله إلى قديم ولا ينزل قديم في سلسلة معلولاته إلى حادث، فأرادوا التفصي عن ذلك الإشكال فقالوا: إن العناية الإلهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الإيجاد إلى أمر ثابت الذات متجددة النسب متعاقبة الإضافات وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فن حيث دوامها استندت إلى العلة القديمة و من حيث حدوثها استندت إليها الحوادث، هذه طريقة الحكماء ولما لم تكن مرضية عند صدر المتألهين حيث قال كلامهم يدل على كون الحركة الدورية الفلكية دائمة الذات باعتبار و بذلك الاعتبار مستندة إلى العلة القديمة، وهذا غير صحيح إذ الأمر التجديدي البحث ليس له بقاء أصلاً فضلاً عن كونه قديماً، وأما الماهية الكلية فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها عدل عن هذه الطريقة وجعل الرابطة بين الحادث والقديم طبيعة الفلك بناءً على تجديدها الذاتى فقال: «فالحق الحقيق بالتصديق أن الأمر المتجدد بالذات والهوية هونحو وجود الطبيعة الجسائية التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية في الهوى التي هي محض القوة والاستعداد، وهذه الطبيعة وإن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث . (هيدجى ٢٨٨)

(سبزواری ١٥٨)

مجتمعة في الوجود مترتبة ٥/٦١

لأن آحاد السلسلة مسببات وأسباب مؤثرة مترتبة ذاتا لها معية في الوجود لا كالمعدت المتعاقبة في الوجود زمانا التي لو لم تنته لم تكن تسلسل محال إذ في كل حين

لم يوجد إلا الواحد منها بخلاف الأول فإنه كما قلنا هو التسلسل المستجمع لشرايط المحالية كالترتب والاجتماع في الوجود . (سبزواری ۱۵۸)

مثل المسب الحادث الأصل ۷/۶۱

إذ جميع أسبابه يجب أن يكون حادثة في زمان وجوده والسبب القديم في الأزل .

غير جازيز ۸/۶۱

كيف وأقل ما يعتبر في العلية هو الموافاة ، ومع تمكين التخلف من أين يعلم العلية وأى فرق بين العلة حينئذ وغيرها مما يترتب المعلول عليه ؟ . (سبزواری ۱۵۸)

ودفعها ۱۰/۶۱

ملخصة ان علة كل حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث ووجود الشرط لحادث أيضا من الله القديم لأن معطى الوجود بقول مطلق ليس إلا هو . (هيدجى ۲۸۹)

وأما دفعها فالحكماء قائله ۱۰/۶۱

قيل في دفع الشبهة المذكورة وجوه: الأول ما عن الحكماء من أن الرابط بين القديم والحادث هو الحركة الوضعية العرضية الطارئة على الفلك التي يعبر عن مقدارها بالزمان فإن لها جهة ثبات وهى الحركة التوسطية وجهة تجدد وانبات وهى الحركة القطعية ، وهى من حيث جهة ثباتها مستندة إلى المبدء الثابت ومن حيث جهة تجددتها أى تجدد نسبها إلى ما فيه الحركة يسند إليها الحوادث .

وقد أورد عليه في الأسفار بأن كلامهم في هذا الدفع يدل على كون الحركة الدورية دائمة بالذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة إلى العلة . قال - قدس سره - وهذا غير صحيح إذ الأمر التجددى البحث ليس له بقاء أصلا فضلا عن كونه قديما ، وأما المهية الكلية فهى غير مجعولة ولا جاعلة ولا عبرة باستمرارها . (آملی ۹۳/۲)

أمر واحد بسيط مستمر ۱۲/۶۱

وربما يتوهم ان المتوسط أمر كلتى لأنه في كل حين بين فردين مما فيه الحركة غير فردين آخرين وهو باطل ، إذ ليس المراد مفهوم المتوسط بل مصداقه وله سعة من حيث

أنه غير مرهون بفردين مخصوصين مما فيه الحركة ، فالمتحرك في الأبن مثلا غير فارغ من التوسط في الأيون وغير خال من تلك الحالة البيئية ما دام متحركا لبطلان الجزء وما في حكمه في أفراد ما فيه الحركة وأجزائه ولا فرد قائم ثابت بالفعل ، فإنن الحركة أمر بين صرافة النوة ومحوضة الفعل ، والتوسط بهذا النحو آية التوحيد كالآن السيال الذى هو راسم الزمان الذى هو مقدار القطعية . (سبزوارى ١٥٨)

فكلك قطعة ١٦/٦١

هى أجزاءها المفروضة أرحد منها هى المفاصل والحدود المشتركة باعتبار انقسامها لتقدرها بالزمان ثم القطعة ناظرة إلى الحادث الزمانى ، والحد إلى الحادث الآنى فقولنا : « فى زمان خاص » أعم منه ومن طرفه . (سبزوارى ١٥٨)

وسط ٢١/٦١

أى ما يقرون بقولنا : « لانه » كما عرفة الشيخ . (هيدجى ٢٨٩)

وإذا نقل الكلام ٢١/٦١

وسئل عن علة حدوث الحركة بأن يقال : علة وجود الحادث هو القديم المتعال ، و علة حدوثه هى الحركة والحركة علة وجودها هو القديم فما علة حدوثها؟ . يجاب بأن الحدوث ذاتى لها لاتعلل . (هيدجى ٢٨٩)

حديث التخلّف ٢٢/٦١

عن السبب القديم . (هيدجى ٢٨٩)

وقيل أيضا غير ذا ٣/٦٢

وعمدة الأقوال ثلثة كما أشار اليه المصنّف - قدس سرّه - أولها أن يكون الشرايط مراتب الأوضاع السببالية الفلكية وأبعاض الحركة القطعية السماوية ، وثانيها أن يكون الشرايط مراتب الطبيعة السببالية الفلكية وأبعاض الحركة القطعية الجوهرية الفلكية ، وهذا هو مذهب المصنّف و صدر المتألهين - قدس سرهما - وثالثها أن تكون الشرايط هى الأمور المتعاقبة المتواردة على المواد العنصرية مما به الاستعدادات المختلفة لآلى نهاية . (هيدجى ٢٨٩)

فمنها ما قاله صدر المتألهین ۴/۶۲

عبارة هكذا: « إن السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثا معها والكلام فيه كالكلام في الأول ويلزم التسلسل أو الانتها إلى حادث ماهيته أو حقيقته عين الحدوث» إلى آخر ما نقل عنه . وقال في موضع آخر منه: « إن تجدد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد، وإن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجددا بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطاً، ولا شك في وجود أمر حقيقته مستلزما للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان » انتهى .

وأما كيفية استناد وجود الطبيعة السيالة إلى الثابت القديم عنده فهي ما أشار - إليه بقوله: « وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان: ... » فن وجهها العقلي مستندة إلى الله تعالى ومن وجهها الكوني مستندة إليها الحوادث الكونية والطابع المنقطعة، وأما نفس سيلانها فذاتية لا تعلل . (هيدجی ۲۹۰)

فمنها ما قاله صدر المتألهین ۴/۶۲

هذا هو الوجه الثاني في دفع الإشكال، وحاصله أن الرابطة هو حركة الفلك لكن لاحتكاك الوضعية بل حركته الطبيعية الجوهرية، فإن طبيعة الفلك وجهان: وجه عقلي من جهة اتصالها بل اتحادها برّب نوعها، ووجه طبيعي من حيث كونها طبيعة متجددة متصرمة، فن حيث وجهها العقلي لها ثبات واستقرار، ومن حيث وجهها الطبيعي متصرم متجدد، فن حيث ثباتها مستندة إلى مبدئها ومن حيث تجددها مستندة إليها الحوادث. فالرابط على طريقته كما تبين هو حركة الفلك مثل الوجه الأول إلا أنها على طريقته الحركة الجوهرية للفلك وعلى طريقة الحكماء حركته العرضية الوضعية . (آملی ۹۳/۲)

مهيته أو حقيقته ۵/۶۲

الأولى ناظرة إلى الحركة على طريقة القوم فإنها مهيتها التدريج والتجدد، والثانية ناظرة إلى المتحرك بنفسه الذي هو الطبيعة على طريقة نفسه، إذ ليس التجدد وعدم القرار معتبرا في مفهوم الطبيعة ومهية الصورة النوعية مثلا، فإن الصورة النوعية

النارية قوة مسخنة محرقة مجففة مصعدة لجسمها ، والمائية قوة مبردة مائلة مبدء الميعان ونحو ذلك ، وليس فيهما انهما قارآن أو غير قارآن وكذا الجوهر الأخرى ، ولذا قد يوفق بين وقوع الحركة في الجوهر وعدمها فيه أى فى مهيتته ، نعم وجود الجوهر طبعا كان أو غيره مساوق للحركة الجوهرية والتبدل فى ذاته الوجودية . (سبزواری ١٥٨)

ماهيته أو حقيقته ٥/٦٢

إشارة إلى أنه فرق بين حال الماهية وحال الوجود ، فالحركة والزمان أمر ماهيته التجدد والانقضاء ، والطبيعية إتبا وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها ماهية قارة . (هيدجى ٢٩٠)

لكن الطبائع المنقطعة ٧/٦٢

والفيض غير منقطع فهي من المربوطات ولادوام لها حتى تصلح للرابطية ، وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان أى الطبيعة الخامسة الفلكية المتجددة بالذات عنده كالحركة الوضعية عندهم ولها وجهان لاتصالها ل إيجادها برب نوعها ، فمن جهة وجهها العقلي الذى هو كالتوسط بين الأراض مسندة إلى الله تعالى ، ومن جهة وجهها الطبيعي السبالي المقدارى مسند إليها الحوادث ، فى كلا الطرفين الرابطة هو الحركة الفلكية إلا أن فى أحدهما الرابطة هو الوضعية وفى الآخر الجوهرية . (سبزواری ١٥٩)

وتلك الطبيعة الحافظة للزمان ٨/٦٢

فإن الزمان عنده عبارة عن مقدار الطبيعة الفلكية باعتبار تجدد ها الذائق لا مقدار الحركة العرضية للفلك كما هو مذهب ارسطاطاليس ، وفى حقيقة الزمان أقوال مختلفة نقل كثيرا منها فى الأسفار . (هيدجى ٢٩١)

وجه عقلي ٨/٦٢

وهو المثال النورى والفرد العقلي يقال له : « رب النوع » من العقول العرضية التى هى صور علمه تعالى وقضائه التفصيلية . (هيدجى ٢٩١)

ولها وجه كونى ٩/٦٢

يقال له : « القدر العيني » . (هيدجی ۲۹۱)

وقد مضى ۱۰/۶۲

وهو قوله :

وعندنا الحدوث ذاتي ولا شيء من الذاتى جا معللاً . (هيدجی ۲۹۱)

ويمثلون بحركة الثقیل إلى أسفل ۱۳/۶۲

فإذا سئل انه لم صدر كون الثقیل في رأس ذراع يبعد عن السقف عند هويته عن الثقل هنا وفي هذا الآن لا قبل ذلك مع وجود الثقل قبل ذلك ، يجاب بأنه كان صدوره مشروطاً بمضى الأكوان السابقة عليه ، وقس عليه كونه في حدود ذراع بعده وبعد بعده . (سبزواری ۱۵۹)

وأما من يقول بالانقطاع ۱۸/۶۲

ويخلق مجموع العالم في حد من حدود لا يزال فيلزمه مع إشكال التخلّف إمساك الفيض فهو داء عياء . (هيدجی ۲۹۱)

وأما من يقول بالانقطاع ففي داء عياء لم ينجع ۱۸/۶۲

وذلك لأنّ الجواب عن إشكال ربط الحادث بالقديم لا يندفع إلاّ بالالتزام بوجود أمر فيه جهة ثبات وجهة تجدد حتى يكون بجهة ثباته مرتبطاً بالقديم وبجهة تجدده مرتبطاً بالحادث لكي يكون رابطاً بينهما ، ومبنى الأجوبة الثلاثة المتقدمة كلّها كان على هذا الالتزام ، إلاّ أنّ الرّابط بناء على الجواب الأوّل كان الحركة الوضعية الثابتة للفلك ، وعلى الجواب الثاني هو حركته الجوهرية ، وعلى الجواب الثالث هو العلل المعدة من الأمور المتعاقبة الغير المتناهية . ومعلوم أنّ مع القول بانقطاع الفيض لا يتصور وجود أمر ذي جهتين من حركة أو امور غير متناهية فلا يكون دافعاً للإشكال ولا يوجد لدائه دواء . (آملی ۲/۹۴)

على طريقة الإشرقيين ۲۰/۶۲

قال شيخهم : « إنّ العقول المجردة كثيرة جداً ولا بدّها من ترتيب فيحصل من

المعلول الأقرب ثان ومن الثّانى ثالث وهكذا رابع وخامس ، وهكذا فى النّزول إلى أن يحصل فى هذه السّلسلة مبلغ كثير ، وكلّ واحد من هذه الأنوار العقلية لاجباب بينه وبين النّور الأوّل الواجب إذ الحجاب إنّها هو من لوازم المادّة وتوابعها فهى تشاهد النّور الأوّل ويقع عليها شعاعه ثمّ ينعكس النّور من بعضها على بعض ، فكلّ عال يشرق على ماتحته فى المرتبة ، وكلّ سافل يقبل الشّعاع من نور الأنوار بتوسّط ما فوقه رتبة رتبة ، حتّى انّ القاهر الثّانى يقبل الشّعاع الفائن من نور الأنوار مرتين مرّة بغير واسطة ومرّة بواسطة النّور الأقرب ، والثّالث أربع مرّات مرّاتاً صاحبه وما يقبل منه تعالى بغير واسطة وما يقبل منه تعالى بواسطة النّور الأقرب ، والرّابع ثمانى مرّات أربع مرّات من انعكاس صاحبه و مرّاتاً الثّانى ومرّة من النّور الأنوار بغير واسطة ، وهكذا يتضاعف الأنوار الفائضة العقلية إلى مبلغ كثير يعجز القوى البشريّة عن الإحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الإشراقات العقلية ممّن كان وعلى من كان نور جوهر عقليّ . (هيدجى ٢٩١)

إذ ذلدى الشّرق ٢١/٦٢

ظرفية تعليلية . (هيدجى ٢٩٢)

استيهال ٢١/٢٢

أى استيناس . (هيدجى ٢٩٢)

وثاق ٢٢/٦٢

جميع وثيق أى المحكم . (هيدجى ٢٩٢)

سيتضح وجهه ٢٢/٦٢

فى الفرر الآتى عند فذلكة ما ذكر بقوله : « وان لأعلين انتمى فيلزم » .

(هيدجى ٢٩٢)

كما سيتضح وجهه ٢٢/٦٢

عند قوله : « و إن لأعلين انتمى » كما زعمه المشائون إلى آخر ما فى الفرر .

(آملى ٩٤/٢)

جواب إذا لاس مثلثة أصل البناء كالأساس والأسس محرّكة وأصل كل شيء
الجمع إساس بالكسر . قاموس . (هیدجی ۲۹۲)

وأصنامها ۳/۶۳

قال المصنّف في بعض حواشيه على الأسفار: «الأصنام والبرازخ عبارة عن الأجسام
عند الإشراقيتين فإنهم يعبرون عن الأجسام بهما إلا أن الإشراقيتين من غير المسلمين
يعبرون عن الأجسام بالأصنام والمسلمين منهم يعبرون بالبرازخ» . (آملی ۲/۹۴)

أى إشراقات العقول المترتبة ۴/۶۳

إشارة إلى أن المراد بالتسبب ليس نسبا مقولية بل إضافات إشراقية وترتب
الآثار والأنوار عليها بوجه كترتب الآثار على نسب الكواكب السيارة من المقارنة والتسديس
والتربيع وغيره، وكالاهتزاز المعنوي الحاصل في القلوب المنورة من الواردات الإلهية
بوجه . (سبزواری ۱۵۹)

أى إشراقات العقول المترتبة ۴/۶۳

أى إشراق العقول العالية على من دونها ومشاهدة العقول الدانية لما فوقها كل
واحد من الإشراقات الحاصلة من العقول العالية والمشاهدات الحاصلة الدانية بواسطة أو
بلاواسطة وما كان منها بواسطة كان الوسط واحداً أو متعدداً . (آملی ۲/۹۴)

مفعول به للأخذ ۶/۶۳

إذا لم يكن « يأخذ » في قوله: «لأ يأخذ الأفلاك» من «الأخذ» بمعنى الشروع يكون
كلمة «ترتياً» مفعولاً به، وان كان بمعنى الشروع يكون «ترتيباً» مفعولاً فيه كما ان كلمة
«في الترتيب» التي في المصراع الثاني أعني قوله: «قد كان في الترتيب عقل اخذا» مفعول
فيه وكلمة «اخذ» في هذا المصراع بمعنى الشروع . (آملی ۲/۹۵)

مفيض نورثان وثالث وهكذا ۱۰/۶۳

يعني أنه يحصل من المعلول الأقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس

فى النزول إلى أن يحصل عدد كثير . (هيدجى ٢٩٢)

فتقف سلسلة العقول المترتبة ١١/٦٣

فلم يعين لها عدد عشرة أو عشرون ولا أربعون أو خمسون أو مائة أو غيرها ، بل المعيار فى الوقوف انّ النّزول يبلغ إلى حدّ من الضّمف لا يصدر من النّور القاهر الاخير نور قاهر بل نور اسفهد كما انّها عند المشائين معيّنه بالعشرة ولا يصدر من العقل العاشر عقل مفارق ذاتا وفعلًا عن المادّة بل يصدر منه النّفس النّاطقة ، كلّ ذلك بحول الله وقوته . (سبزوارى ١٦٠)

فى مقابلها ١٢/٦٣

كالقمر ثمّ منه فى المرآة ثمّ منه فى الماء ثمّ منه فى الجدار هكذا ، والمراد من النّزول ليس ما هو ظاهره من الانتقال بل معناه لقاء الظلّ والعكس . (هيدجى ٢٩٢)

شروع فى بيان كثرة الجهات الحقيقية ١٥/٦٣

قال الشّيخ الإشراقى فى كتاب حكمة الإشراق فى تزييف مذهب المشائين : «النّور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد ومن هذا نور مجرد آخر وبرزخ فإذا أخذ هكذا إلى أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصرى ، وتعلم انّ الأنوار المترتبة سلسلتها واجبة النّهاية فنتهى إلى نور لا يحصل منه نور آخر مجرد ، وإذا صادفنا فى كلّ برزخ من الأثريّات كوكبا وفى كرة الثّوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها فلا بدّ لهذه الأشياء من أعداد وجهات لا تنحصر عندنا » . (سبزوارى ١٦٠)

اللّتان قبلهما الثّانى ٥/٦٤

فالمراد بالصّاحب للثّالث من القواهر هو القاهر الثّانى القابل للإشراقين .

(سبزوارى ١٦٠)

إشراق نور الأنوار ٦/٦٤

أى إحداهما هذا وثانيتها إشراق من الحقّ يقبله النّور الأقرب وينعكس منه على الثّالث ومثاله من عالم الشّهادة أن يقع إشراق الشّمس على مرآة ومنها على ماء ومنه على

جدار صیقلی، فهذه القوابل مع أنها قبلت لإشراق الشمس بلا واسطة قبلته بواسطة أو وسائط، ونور الأنوار بهر برهانه لما كان محيطا كان نوره العلمي مثلا محيطا أحاط بكل شيء رحمة وعلما، فنوره العلمي أشرق على كل نفس ناطقة و على كل عقل ونفس بلا واسطة كما قال في كتابه المجيد: «وَلَا يُحْيِيْطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ»، وأشرق أيضاً على العقول العشرة على طريقة المشائين وأشرق من العقل الفعال العاشر على العقل البسيط التدي للمعالم ومنه على عقله التفصيلي ومنه على عقل المتعلم (سبزواری ۱۶۰)

إلا إن المقصود التفصيل ۲۲/۶۴

أى تفصيل ما أجمله في قبول السافل شعاع العالی إذ لم يصرّح هناك بأن يكون القبول في الأنوار الغير الساتحة بالتوسط وغيره كما صرّح به وفصل في الأنوار الساتحة الحاصلة من نور الأنوار . (هیدجی ۲۹۲)

من الزمان والمكان ۳/۶۵

وهما حجابان عظيمان فإن المانع من اجتماع الصّور الماضية في القرون الخالية مع الصّور الغابرة في القرون الآتية هو الزمان، والمانع من اجتماع الصّور المتباعدة في المكان هو المكان، والمادة الجسميّة حجاب اعظم فإن الموجود التدي وجوده للجسم ليس موجودا لذاته غايب ذاته عن ذاته كفس الجسم . وأما الموجود المفارق عن هذه فهو نور لذاته وحاضر لذاته وفي عالم المفارقات طي الصّور اللطيفة المثاليّة فضلا عن الصّور الماديّة فضلا عن طي الزمان والمكان . (سبزواری ۱۶۱)

كلّها في كلّها ۹/۶۵

وهذا التدي ذكر في العقول التي هي فوائخ كتاب التكوين يتحقق في العقول التي هي خواتمه كعقول إخوان الحقيقة والصفاء فإنّها حيث كانت وحدانيّة الوجهة والعقيدة متفقه الأخلاق الحميدة والأعمال الحسنة كان كلّها في كلّها والكل في الواحد والواحد منها هو الكل .

متحد بوديم يكك جوهر همه بي سروبي پا بديم آن سرهمه

يكن كهر بوديم همچون آفتاب
 چون بصورت آمد آن نور سره
 کنگره ويران کنيد از منجنیق
 بی گره بوديم وصافی همچو آب
 شد عدد چون سایه های کنگره
 تا رود فرق از میان این فریق
 (سزواری ١٦١)

غور فی تمایز الأشعة ١٢/٦٥

إشارة إلى حصول جوهر عقليّ من كلّ واحد من هذه الإشراقات العقليّة كما قال الشيخ المتألّه الأشرافيّ وإنّما حصل من كلّ مشاهدة وإشراق نور عقليّ لأنّ الإشراقات الكثيرة المتعدّدة إذا وقعت على حيّ لا يغيب عن ذاته فيكون له حينئذ الشعور بكلّ واحد منها وزيادتها فيحصل من كلّ واحد من هذه الإشراقات والمشاهدات نور مجرد عقليّ، بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعدّدة واقعة على الميت كالأجسام فانّها وإن تمايزت بتمايز العلل كالكوكب والسراج الواقعة على جسم لكنّه لا يحصل منه بسببها أمور إذ لا شعور له بتلك الإشراقات ولا بزيادتها . (هيدجي ٢٩٣)

ليس كذلك ١٦/٦٥

بأن لم يكن ازدياد فيها لما يرى من وقوع الضوء من السراج الشديّد الضوء مثلا على الحائط المستنير بالقمر . (هيدجي ٢٩٣)

سترا ٢٠/٦٥

أى وليس ما يحصل فيه مستور عليه . (هيدجي ٢٩٣)

بها ٢١/٦٥

متعلّق بقوله: «شعرا» يعنى يحصل له حينئذ شعور بها وبازديادها (هيدجي ٢٩٣)

واعتبر بإشراق العقل على النفس ١/٦٦

إذا أشرق نور العقل الفعّال عليها وعلى مدرّكاتها الوهميّة والخياليّة جعل النفس عقلا بالفعل ومدرّكاتها معقولات بالفعل، والمشأؤون مثلوه بإشراق الشمس على العين الصحيحة ومبصراتها التي كانت مبصرات بالقوّة وبه صارت مبصرات بالفعل، وصيرورة

النفس مجردة بالفعل باعتبار تجرد صورتها التي هي المعقولات المجردة كما يأتي ان النفس مجردة لتجرد عارضها ومشاهدة المجردات . وانما قلنا: « مثله » على طريقة أكثر المشائين القائلين باتصال النفس بالعقل الفعال وانها بعد تولي وجهها شرطه يترشح منه الصور عليها هذا على قول ، أو ينعكس إشراقه منها على نفسه فتشاهد النفس فيه حقايق الصور كالقول بنجروج الشعاع في الإبصار ، وهذا على قول آخر . وأما على القول باتحادها مع العقل الفعال أي فنائها فيه بعد الاستكمال كما قال كثير من المحققين فيطوى حديث المثلية والتحقق في الوصول إلى الغايات انه بنحو التحول والفناء عنها والبقاء به إذ بدونه لاوصول حقيقي ، والاتصال الإضافي ليس بلوغا إلى الغاية . (سبزواری ۱۶۱)

واعتبر بإشراق العقل على النفس ۱/۶۶

يعني واعتبر في حصول أمثال الأشعة من الأشعة بصيرورة النفس مثل العقل بإشراقه عليها ، بعبارة أخرى يحصل من هذه الأشعة أمثال هذه الأشعة كما إن اشراق العقل على النفس يجعلها مثله في التجرد والمشاهدة . (هيدجی ۲۹۳)

واعتبر بإشراق العقل ۱/۶۶

هذا مثال لحصول الأشعة من الأشعة يعني حصول الأشعة من أشعة أخرى و صيرورة الثانية أشعة مثل الأولى نظير إشراق العقل الفعال على النفس يجعلها مثله في التجرد والمشاهدة كإشراق المعلم على المتعلم يجعله مثله في النور والاسبصار . وهذه المماثلة مبنی على كون التعقل باتصال النفس إلى العقل الفعال ، وأما بناء على الاتحاد كما هو طريقة صدر المتألهين فلا اثنيية حينئذ حتى يبحث عن حديث المماثلة . (آملی ۲/۹۵)

في فذلکة ما ذکر ۳/۶۶

قال التفتازانی : « الفذلکة في الحساب بأن تذكّر تفاصيل ثمّ تجمل فيقال : فذلک کذا » . (هيدجی ۲۹۳)

ارباب الطّاسمات بدت ۱۴/۶۶

«الطلسم» باصطلاح أهل الإشراق هو الجسم، وفي معنى الطلسم اقوال :
الأول ، انّ «الطلّ» بمنى الأثر والمعنى أثر الاسم، وإنّما يقال للأجسام أثر الاسم لأنّها
آثار لعالم الأسماء والصفّات .

الثانى ، إنّه لفظ يونانى معناه عقدة لاتنحلّ .

الثالث ، انّه كناية عن مقلوب اسمه أعنى «مسلط» ، ووجه تسمية الجسم بالطلسم
على الأخيرين لأجل غلبة أحكام المادّة عليه بحيث صارت المادّة كأنّها عقدة لاتنحلّ و
كأنّها مسلط عليه . (آملى ٩٥/٢)

منها القواهر التي صدرت ١٢/٦٦

يعنى انّ الطبقة العرضيّة منشعبة بطبقتين : لإحدىها شريفة والأخرى أشرف
فوق الأولى لأنّ الجهات منشعبة بشريفة وأشرف ، فالشّريفة للشّريفة والأشرف
للأشرف ، وكذا المربوبات المادّيّة والمثاليّة كما ذكرنا . (سبزوارى ١٦٢)

وإن لأعلين ٢٢/٦٦

أى لما كانت أنواع الأجسام مطلقا متكافئة كانت متنسبة إلى عقول متكافئة لآلى
عقول مرتبة وإلا وجبت العليّة بين الأجسام ، وليس كذلك ، إذ العلة لا بدّ أن يكون
أشرف من المعلول من جميع الوجوه ، والأفلاك مثلا ليس كذلك لأنّ الفلك الفوقانى
أعلى مكانا وأكبر حجما لكن قد يكون أشرف كوكبا .

قال الشيخ الإشرافى فى حكمة الإشراق : «ولو كانت الترتيبات الحجميّة فى الأفلاك
عن الاعلين المرتبين كان المربخ أشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة وليس كذا بل بعضها
أعظم كوكبا وبعضها أعظم فلكا وبينها تكافؤ من وجوه أخرى فبين أربابها أيضا كذا» انتهى .
وهذا وإن يترأى فى الظاهر انه خطابة لكن إذا تعمق برهان انّ علم ان كلّ ما هو فى المعلول
مستفاد من العلة فالمعلول حدّ ناقص للعلة والعلة حدّ تامّ للمعلول سيما لو علم انّ للريقة
ضرب اتحاد مع الحقيقة فكيف لا يسوق ترتيبها إليها . (سبزوارى ١٦٢)

وان لاعلین ۲۲/۶۶

شروع فی بیان عدم وثاقه الطریقه المشائیه . (هیدجی ۲۹۳)

وان لاعلین انتمی ۲۲/۶۶

هذا إلى آخر الغرر شروع فی ذکر وجوه تزییف طریقه المشائین فی کیفیة حصول
الکثرة فی العالم وهی امور :

الأول، ما ذكره بقوله: «فيلزم عليّة الجسم لجسم» وبيانه انه على طریقه المشائین
يكون الصّادر الأوّل مبدء بحول الله وقوته لأمرین عرضیین متكافئین : أحدهما العقل
الثاني والآخر جسم الفلك الأقصی، فيكون بين المعلولين أعنى العقل الثاني والفلك لأعصی
معيّة في المعلوليّة، ثمّ العقل الثاني مبدء للعقل الثالث ولجسم الفلك الثاني بإذن الله و
حوله فيكون متقدماً عليه ويكرن تقدّمه عليه بالعلیّة إذ الترتیب بينهما عتلى ومعلولى،
وحيث انّ الجسم الفلك الأقصی متكافؤ مع العقل الثاني الذى متقدّم على العقل الثالث
يكون لامحالة متقدماً على العقل الثالث والجسم الثاني لأنّ ما مع المقدم متقدّم وحيث انّ
تقدّم العقل الثاني على الثالث يكون بالعلیّة يجب أن يكون تقدّم الجسم الأقصی أيضاً
بالعلیّة بحكم المساوات .

اقول، لو تمّ هذا البيان لكان التلازم عليّة الجسم الفلك الإقصی للعقل الثالث
ايضاً لانه يصير علّة للجسم الثاني فقط مع انّ ما فرعوا عليه من التالى الباطل هو عليّة
الجسم للجسم . ومنشأ الخلل في هذا البيان هو انّ تساوى الفلك الأقصی مع العقل الثاني
يوجب ترتبه على معلول العقل الثاني وهو العقل الثالث والجسم الثاني لاعليّة لمعلوله وإلا
يلزم أن يكون الجسم الأقصی أيضاً علّة مثل العقل الثاني وحينئذ يلزم توارد العلتين على
معلول واحد مضافاً إلى لزوم كون الجسم علّة للعقل والجسم . (آملی ۹۶/۲)

ترتّب أيضاً ۳/۶۷

أقول لزوم الترتّب بين الأجسام مسلم وأما كونه عليّاً ومعلولياً فلا .

(هیدجی ۲۹۴)

وانتهى التلازم ۳/۶۷

هذا بيان بطلان التالى أى عليّة الجسم للجسم ، وذلك لأنّ تأثير جسم فى جسم آخر يتوقف على محاذاتهما كالشمس فى لإضائها وإشراقها بالنسبة إلى الأرض ، والجسم المعلوم ليس بموجود حتى يكون محاذياً مع علته فتأثير الجسم فى وجود جسم آخر مستحيل . والسرّ فى اشتراط تأثير الجسم بمحاذاته مع المتأثر منه هو كونهما معاً مادياً محتجباً بالزمان والمكان فيكون مختلف النسبة بالنسبة إلى المتأثر عنه بخلاف المجرد الذى هو لمكان تجرّده يكون متساوى النسبة إلى جميع الماديات والمجرّدات ، ولذا لا يشترط فى تأثيره وضع و محاذات بخلاف المادى . (أملى ٩٧/٢)

أيضاً إن لأعلين انتسب ٥/٦٧

هذا وجه ثان لتزييف طريقة المشائين فى كيفية حصول الكثرة فى العالم ، وبيانه انه على طريقة المشاء يكون الجسم الفلك الأقصى صادراً عن العقل الأوّل والفلك الثانى و هو فلك الثوابت صادراً عن العقل الثانى وهكذا إلى أن ينتهى إلى العقل التاسع فيكون هو مبدء للفلك التاسع وهو فلك القمر ، ثمّ ينتهى إلى العقل العاشر واليه يستند كد خدائىة عالم العناصر ، وحيث انّ بين هذه العقول ترتب علىّ كما اتضح ويكون كلّ عال منها أشرف من السافل منه فيكون بين هذه الأفلاك أيضاً ترتب فى الشرف فيجب أن يكون الفلك الأقصى أشرف من ما دونه كما يكون هو أعظم ممّا يشتمل عليه ثمّ الفلك الثانى بعده لا بد أن يكون أشرف من بقية الأفلاك إلى أن ينتهى إلى فلك القمر ، و هكذا يجب حفظ النسبة فيما فى كلّ واحد من هذه الأفلاك من الكواكب مع أنّه ايسر الأمر كذلك ، وذلك لأنّ الشمس التى فى الفلك الرابع وفلكها أصغر ممّا فوقه وهو فلك المريخ لكنّها أشرف من جميع الكواكب لأنّها كوكب فاعل النهار الذى بطلوعه يستهلك نور كلّ كوكب منير ، فنه يستكشف من أنّها ليست صادرة عن عقل طولىّ مترتب على عقل فوقه على طريقة المشاء بل إنّها هو معلول أعظم أنوار الطبقة العرضية الموسوم فى لسان حكماء الفرس بـ «الشهر يور» الذى بعد الاستعراب يقال بـ «السهرير» فإنّ أسامى الشهور المعروفة عندهم من «فروردين» إلى آخر الشهور أسامى للعقول عندهم بل يظهر من بعض العبارات

آنها آسای للعقول الطویلۃ، فعن الجیهانی فی مقالة انّ أوّل ملک من الملائکة «بهن» ثمّ «اردیبهشت» ثمّ «شهریور» ثمّ «اسفند» ثمّ «خرداد» ثمّ «مرداد». قال: «وخلق بعضهم من بعض كما تؤخذ السراج من السراج من غیر أن ینقص من الأوّل شیء» وقال لهم ربّهم: «من ربکم وخالقکم»؟ قالوا: «انت ربنا وخالقنا» انتهى. (آملی ۹۸/۲)

للسهریر ۸/۶۷

بالسین المهملة معرّب شهریر بالمعجمة وهو أوّل شهریر الّذی هو من شهر الفرس. والمعنی الآخر له الملك الموکّل علی الشمس كما انّ احد معانی شهریر الّذی كان شهریر مخفّف منه الملك الموکّل علی النار كما قبیل: «ز شهریرت باد فتح وظفر». (سبزواری ۱۶۳)

للسهریر ۸/۶۷

معرّب «شهریر» مخفّف «شهریور» لعلّ باعتبار ما ذکر من أنّه اسم أعظم الأنوار وطلسمه سلطان الکواکب تسمی ملوک الفرس بشهریار مخفّف «شهریور یار» کاسفندیار مخفّف «اسفندیار» قد سبق منّا ترجمة الفهلوی فی مبحث الوجود عند قوله: «الفهلویون الوجود عندهم». (هیدجی ۲۹۴)

وهو بالفهلویة ۹/۶۷

رأیت فی بعض الكتب الحديثة فی ترجمة الفهلوی ما لفظه:

زبان پهلوی ابن زبان را فارسی میانه نیز نام نهاده اند و منسوب است به هرثوه که نام قبیله بزرگی یا سرزمین وسیعی است که مسکن قبیله هرثوه بوده و آن سرزمین خراسان امروزی است که از مشرق بدشت خاوران قدیم و از شمال بخوارزم و گرگان و از مغرب بدامغان حالیه و از طرف دیگر بسند و زابل پیوسته و مردم آن سرزمین از ایرانیان «سکه» بوده اند که پس از مرگ اسکندر یونانیان را از ایران رانده دولتی بزرگ و پهناور تشکیل داده و ما آنان را اشکانیان گوئیم و کلمه «پهلوی» و «پهلوان» که بمعنی شجاع است از این قوم دلیر که غالب داستانهای افسانه قدیم شاهنامه ظاهراً از

کارنامه‌های ایشان باشد باقی مانده است زبان آنان را زبان پرتوی می‌گفته‌اند .

اصل کلمه پهلوی «پرتو» بوده که اسم قوم 'شکانی است کلمه «ر» مبدل بکلمه 'ل' شد: بشکل «پلثو» و کلمه 'ث' مبدل به «ه» شده «پلهو» گردیده بعد قلب بعمل آمده و پهلوگشته و سپس با الحاق یاء نسبت پهلوی گردیده است، و نوشته‌هایی از آنان به دست آمده که قدیم‌ترین همه دو قبایله 'ملک' و 'باغ' است بخط پهلوی اشکانی بر روی ورق پوست آهو نوشته شده و از اورامان کردستان بدست آمده و تاریخ آن به یکصد و بیست پیش از حضرت مسیح می‌گردد، و چنانچه از کتیبه 'بیستون معلوم می‌گردد «هرثو» نام خراسان بوده این مملکت را یونانیان «پارشیا» یا «پارسوایا» گویند و امروز «پارث» یا «پارت» می‌نامند. ارمنه در تواریخ خود آنرا «پهل شاهدان» گویند یعنی «پهل شاهستان» و در عصر اسلامی زبان فصیح فارس را پهلوی زبان و پهلوئی زبان می‌خواندند و پهلوی را برابر با تازی و بعضی آهنگ آنها را ترانه‌های «فهلویات» خوانده‌اند .

تمام شد آنچه در آن کتاب عصری بوده و بر خوانندگان واضح است که چه قدر تکلف بخرج داده تا «پرتو» را «پهلوی» ساخته است. (آملی ۹۹/۲)

هو اسم أعظم أنوار الطبقة العرضية ۹/۶۷

منظور فيه الذی يفهم من كلماتهم المنقولة ان شهر يور من جملة العقول الطولية كما نقل الجيهاني في مقالة من مقالات زرادشت في المبادى ان دين زرادشت هو الدعوة الى دين مارستان وان معبوده اُورمزد، اول من الملائكة بهم من ثم اُردى بهشت ثم شهر يور ثم خرداد ثم مرداد وخلق بعضهم من بعض كما تؤخذ السراج من السراج من غير أن ينقص من الأول شيء، وقال لهم: «من ربكم وخالقكم»؟ . قالوا: «أنت ربنا وخالقنا» وهم الملائكة المتوسطون في رسالته إليه وقد راهم زرادشت واستفاد منهم العلوم إلى آخره . (هيدجى ۲۹۴)

ويقال له هو رخش ۱۰/۶۷

بالرأ المهملة والحاء والشين المعجمتين وزنه «ذونقش» وحدهى انه كلمتان لأن «هور» على وزن نور في لغة الفرس هو الشمس أيضا كما قال الفردوسى الطوسى :

ز عکس می زرد و جام بلور سپهری شد ایوان پر از ماه و هور
 و «رخش» علی وزن «نقش» أحد معانیه فی لغة الفرس «فرخ» و «فرخنده» فاجتمعت
 الرّاء ان والتخفيف عند كثرة الاستعمال مطلوب فحذفت إحدیهما فمعنی « هو رخش »
 الشمس المبارك الميمون و «رخش» بضم الأوّل بمعنی الشعاع و بمعنی نفس الشمس و معنی
 الشعاع مناسب هنا إن قرء بضم الرّاء . (سبزواری ۱۶۳)

وأيضا كيف ينسب عالم الحسّ ۱۴/۶۷

هذا وجه ثالث في تزييف طريقة المشائين ذكره شيخ الإشراقين في حكمته ، و
 حاصله انه على طريقة المشائين يكون الجسم الثاني وهو فلک الثوابت علی ما فيه من الأنجم
 الكثيرة التي لا يحصيها إلا الله تعالى مستنداً إلى العقل الثاني فيجب أن يكون في العقل الثاني
 من الجهات الكثيرة ما يفي بصدور هذه الكثيرة منه مع انه ليس كذلك على طريقتهم إذ
 الجهات المتصورة في العقل الثاني تبلغ إلى ثمانى عشر ولو زادت عليه لكان إلى عدد معدود
 والجهات الثمان عشر تحصل من إمكانه الذاتى ووجوبه الغيرى ووجوده وماهيته وتعقله
 لذاته وللعقل الأوّل ولبدء المبادئ وإفاضة الفيض عليه من العقل الأوّل ومن المبدء بلا واسطة
 وبواسطة العقل الأوّل ونظائر ذلك مما لا يتجاوز عن حدّ محدود . (آملی ۱۰۰/۲)

وليس في العقل الثاني من الجهات ۱۴/۶۷

فيه أنهم قالوا يجب أن يكون جوهر عقليّ يصدر عنه جوهر عقليّ وجرم سماويّ
 معاً ولم يجزموا بكون العقل الأوّل مصدر للفلک الأوّل والعقل الثاني للفلک الثاني وهكذا،
 ولا بانقطاع العقول عند الفلک الأخير، ولا بوجوب تواليها في عليّة الأفلاك المتواليّة، ولا
 بمساوات العقول للأفلاك في العدد، بل جزموا بأنّها لا تكون أقلّ عدداً من الأفلاك فإنّ
 الحكم بالجزم فيما عدا ذلك لا يصل إليه العقول البشريّة فيجوز أن يصدر في أوّل الأمر عقول
 كثيرة، ثمّ يكون عقل و فلک، ثمّ بعده عقول آخر كثير ثمّ عقل آخر و فلک، وهكذا،
 ويجوز أيضاً أن يصدر عقول كثيرة أو لا غير مرتبة ثمّ يترتب عقول ويصدر السماويّات.
 (هیدجی ۲۹۴)

أى بصدور فللك ثامن ١٥/٦٧

وبصدور كواكبه المتخالفة بالتنوع إذكلّ منها نوع منحصر في شخص فتستدعى جهات فاعليّة لا يحصها إلّا الله تعالى.

قال الشيخ الاشراف: «ولما لم يكن ترتيب الثوابت واقعا على جزاف فيكون ظلّا لترتيب عقليّ ومن الترتيبات بل ومن الكواكب في الثوابت ما لا يحيط البشر به علما». انتهى (سبزواری ١٦٣)

أطلال تلك النسب ١٩/٦٧

تفكر في نفسك الناطقة القدسيّة أنّها تغذو بالمعارف الإلهيّة وبتقوى بها كملك غداؤه التسبيح والتهليل والبدن وتغذوا بالكيماوس وإنّها ننمونها معنويّا وتنحرك جوهرها وترقى وجودا وتعرج إلى قرب الله، والبدن تنمو في الاقطار الثلاثة واذّها تشبه كلّ نفس بذاتها وتستخلف خلفاء صالحين، وليس النور الاسفهد في التشبيه أقلّ من النار والبدن بموالده يستخلف في الأرض وانّها بعقله البسيط تصوّر العقل التفصيليّ والقوى ومصوّرّة البدن على قول مثبتها تصوّر موادّه، ولها كلمات قلبية كايّة ونطق عقليّ قارّ، وله كلمات قاليّة جزئية ونطق حسّي غير قارّ ولها عشق بالأنوار القاهرة وله عشق بالأنوار الحسيّة وقس عليه. (سبزواری ١٦٣)

لزينة جاز بوجا ٢٠/٦٧

«جا» مخفف «جاء» بمعنى «صار» «زبرجا» خبره، والزبرج الزينة من وشى أو جوهر والذهب والمراد به هنا هو الأخير. (هيدجي ٢٩٥)

وصنم لزينة وكمال ٢٠/٦٧

أى كلّ جسم للزينة والكمال صار ذهباً فهو في كونه زينة أتمودج ربّه الذى هو عقل من العقول المتكافئة العرضيّة. (آملی ١٠٠/٢)

بل كلّما يقع من الهيئات الأنيقة ٢٢/٦٧

يعنى كلّما يقع من الهيئات الأنيقة في هذا العالم المحسوس فهو أتمودج ممّا في عالم

العقل، كما انّ الألوان العجيبة التي في ريش الطائوس أنموذج عجائب ما في ربّ نوعه .
والشئء الأنيق الذي يتعجب منه من حسنه وجماله و«انق الشئء» إذا راع حسنه وأعجب .
(آملی ۱۰۱/۲)

فغاسق ۲/۶۸

تنوينه للتنوين . (هیدجی ۲۹۵)

فغاسق عليه ۲/۶۸

هذا يتفرع على قوله: « والنور القاهر في الغاسق حكمه انسحب » يعني كلّ نور قاهر
أى ربّ نوع كان حكمه القهر يكون الجسم الذي تحته حكمه القهر، وكلّ ربّ نوع
حكمه الحبّ يكون ما في تحت تربته حكمه الحبّ وهكذا، فالجسم الذي يغلبه القهر يكون
ربّ نوعه ممّا يغلبه القهر، وحيث انّ الشّمس والقمر نورهما قد هر نور ساير الكواكب
حتى ان صار الشّمس كوكب فاعل النهار بحيث لا يبقى معه لساير الكواكب حكم فيكون
نور ربّهما قد قهر ساير أرباب الأنواع فقاهريّة نور الشّمس والقمر ظلّ قاهريّة نور
ربّهما في عالم أرباب الأنواع . (آملی ۱۰۱/۲)

إذربّه ۲/۶۸

أى نوره القاهر . (هیدجی ۲۹۵)

أما رأيت أنّ شمسا ۳/۶۸

فقهرها أنوار الكواكب في النهار ظلّ قهر ربّ نوعها أرباب الكواكب بل
القهران منظويان في قهر الواحد القهار نور الأنوار تعالى . (سبزواری ۱۶۴)

أو المعنى انّ غاسقا يصحبه ذلّ ۴/۶۸

غرضه من هذه العبارة بيان أن ليس المقصود ذكر غاسق يغلب عليه الحبّ والذلّ
معاً كما هو ظاهر المتن بل من الغواسق ما غلب عليه الحبّ فقط و ذلك كالزهرة التي هي
كوكب العشق والمحبة، ومنها ما غلب عليه الذلّ والانقياد وذلك كالأمتها الأربعة .
(آملی ۱۰۱/۲)

كزهرة والامتهات الأربعة ٤١/٦٨

نشر على ترتيب اللّف . (هيدجى ٢٩٥)

وكلّ فعل ذى نما ٧/٦٨

يعنى كلّ فعل يصدر عن جسم نامى فإنّه من ربّ نوع ذلك الجسم ، وقد بيّنه شيخ الإشراق فى المطارحات بأنّه لا يمكن استناد ذلك الفعل إلى القوى النّبائية من الغاذية والنّامية والمولدة ، ويّتن وجهه بأنّ هذه القوى أعراض لإدراك لها وأطال فى بيان عرضيتها ثمّ رتبّ على عرضيتها و عدم إدراكها عدم إمكان استناد هذه الأفاعيل إليها ، وقال هذه الأفاعيل المختلفة مع ما فيها من التّركيب العجيب والنّظام المتقن الغريب والهيات الحسنة ولتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوّة لإدراك لها ولا ثبات فى النّبات والحيوان ، ثمّ قال : « وما ظنّ أنّ للنّبات نفس مجردة مبدّرة فليس بحقّ وإلا لكانت ضابغة معطلّة ممنوعة من الكمال أبداً وذلك محال » . (آملى ١٠٢/٢)

وكلّ فعل ذى نما ٧/٦٨

يعنى كلّ فعل يصدر عن نامى . (هيدجى ٢٩٥)

ذى ٧/٦٨

مضاف إليه لقوله : « فعل » . (هيدجى ٢٩٥)

وقد زيّف احتجاجه ٩/٦٨

حيث أنّه بعد نقل ما فى المطارحات قال : « هذه أقوال هذا الشّيخ المتألّه فى هذا الباب ولا أشككّ انتها فى غاية الجودة واللطافة لكن فيها أشياء » ثمّ شرع فى بيان ما فيها بقوله : « منها عدم بلوغها حدّ الإجداء » إلى آخر عباراته . (آملى ١٠٢/٢)

للنّحل المسدّسات ١١/٦٨

فإنّ المسدّس أوسع الأشكال بعد الدّائرة وإنّما ترك الدّائرة لكيلا يقع خارج البيوت فضلا من الفرج والمربّع لثلا يقع داخل البيوت زواياها فضلا لأنّ النّحل مستدير مستطيل وربّه لا يحبّ المسرف . وشوهد العناكب ما ينسج فى الأشجار دوائر محيطة

بعضها ببعض ويفرز من مركزها خطوطا إلى محیطها على شكل مثلثات تعجب الناظرين وهونفسه بمقدار بعوضة فهذه وأمثالها من غراب آثار الحيوانات بإلهام أربابها و ملائكة موكلين على أنواعها ، كما ورد في الشرع وفي الأحاديث : « ان تحت العرش ثورا وأسدا وان هناك ديكة يتبعها الديوك في الصبيحة » وغير ذلك من إشارات الشرع .

(سبزواری ۱۶۴)

المثل الأفلاطونية ۱۲/۶۸

وهم الملائكة المقربون المسمون عند الأوائل بأرباب الأنواع وعند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونية والصور الالهية لانها علومها التفصيلية التي بواسطتها يصدر الاشياء الخارجة . (هيدجی ۲۹۵)

إنما سميت تلك العقول المتكافئة مثلا ۱۳/۶۸

قال في حاشيته على الشواهد الربوبية : «وجه تسميتها بالمثل أمران :

أحدهما ، أنها أمثلة لما تحتها بمعنى أنها مع ما هو واقع في تحتها مندرجة تحت مهية نوعية متفقة في المهية ولوازمها كما هو معنى المثلية .

وثانيهما ، أنها أمثال وحكايات لما فوقها من الأسماء الحسنى ' للحق تعالى التي هي أرباب الأرباب وتوصف بالتورية لجمعية وجودها وتميز ألقاها عن المثل المعلقة ، وانها واقعات في عالم الإبداع لكونها غير مسبوقه بمادة ومدة بل مخرجة من اللبس إلى الأيس دفعة واحدة دهرية ، وأنها موجودة في صقع الربوبية لغلبة أحكام الوجوب عليها و استهلاك أحكام الإمكان فيها بحيث أنها موجودة بوجود الله لا بإيجاده باقية ببقاء الله لا بإيقائه » انتهى .

اقول ، الفرق بين المثل والمثال هو ان مثل الشيء عبارة عما يوافق في تمام المهية و يكون الامتياز بينهما في العوارض الخارجة عن المهية كالفردين المدرجين تحت مهية واحدة مثل زيد وعمرو ، ومثال الشيء عبارة عما يوافق في بعض الوجوه لافيهية ، ولأجل تفاوت معناهما أنه تعالى منزّه عن المثل لأنه لامهية له لكي يكون له شريك فيها ، ولو

كان ذاته تعالى مهية مجهولة الكنه أيضا ليس له مثل أى شريك في مهية ولكنة تعالى له الأمثال العليا بل العالم أعني ما سواه تعالى كله مثاله .

وفي كل شيء له آية تدلّ على أنه واحد

بل ليس كل شيء إلا آيته لانه شيء فيه آيته . قال العارف المولوى :

فرق اشكالات آيد زين مقال ليك نبود مثل باشد اين مثال

كان دلير آخر مثال شير بود نيست مثل شير در جمله حدود

إذا عرفت ذلك ظهر لك وجـ قول مصنف - قدس سره - : « لكونها أمثالا لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها ، أما كونها أمثالا لما دونها فبناء على التحقيق من كونها متحدة المهية مع مهية أصنامها مع مهية أصنامها ، قرب كل نوع مع أفرادها النسوتية كزيد وعمرو في اشتراكها في جهة واحدة إلا أن رب النوع فرد عقلي نورى وسائر الأفراد ناسوتية هيولائية من عالم الطبيعة . واما كونها مثالا وظلالا لما فوقها فلأنها ظلال أسمائه تعالى وحكايات صفاته . (آملی ۱۰۲/۲)

أولكونها أمثالا للإشراقات العقلية ١٦/٦٨

وهذا وجه آخر لتسمية المثل بالمثل وهو كونها أى العقول المتكافئة العرضية أمثالا للعقول الطولية لما عرفت من أن العقل بإشراقه يحصل منه مثله كما أن العقل يجعل النفس مثله بإشراقه عليه نظير المعلم الذى يجعل المتعلم مثله بإفاضة العلم عليه من غير نقصان شيء منه . (آملی ۱۰۳/۲)

نسبت إلى الفلاطون ١٧/٦٨

لأنه قال في كثير من أقاويله موافقا لأستاذه سقراط إن للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله وربما يسمية المثل الالهية ، وانها لا تدثر ولا تنفس ولكنها باقية وان الذى يدثر ويفسد انما هو الموجودات التى هى كائنة . قال المصنف : إنتما عبر عن عالم الجبروت بعالم الإله لأنها من صنع الربوبية ، وأحكام الوجوب عليها غالبية وأحكام الإمكان فيها مستهلكة . (هيدجى ٢٩٥)

وإنما نسبت إلى أفلاطون ۱۸/۶۸

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «إنهم جعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وإياها يتلقى العقل إذ كان المعقول أمراً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحون نحو هذه، وإياها تتناول وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذه الرأى» انتهى . (آملی ۱۰۴/۲)

لكل نوع له فرد في هذا العالم ۱۹/۶۸

خرج مثل الإضافات لأنها اعتبارية لا فرد لها، وخرجت الأعراض إذ المطلق من الفرد منصرف إلى الفرد الكامل وهو الجوهر المستقل وأفراد الأعراض وجودها تبعي، فلرب نوع للعرض في عالم الإبداع لأن العرض ليس له وجود في مرتبة وجود الموضوع بل فيها قوته فيلزم وجود القوة في عالم الإبداع، ولذلك قال الشيخ الاشرافي المسكروطعمه والمسكك ورايخته هناك واحد، بل لارب جنس هناك لأن الجنس وجوده بنحو الاستهلاك وان كان الجوهر الجنسي والوجود للجوهر النوعي وهو المهية التامة والجنس مطلقاً مهية ناقصة . (سبزواری ۱۶۴)

انه علم الحق عندهم وصور قضائية عندنا ۲۰/۶۸

لما قد تقدم من أن العلم التفصيلي للحق - جل شأنه - عندهم عبارة عن وجودات الأشياء كلها من أول عالم العقل إلى آخر مراتب الوجود وأنه في مرتبة ذاته المقدس ليس إلا العلم الإجمالي بالأشياء فلا تفصيل فيه أصلاً، وعلمه الإجمالي بكل شيء في مرتبة ذاته هو عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته، بخلاف طريقة المصنّف فإنه قائل بأن علمه بذاته الذي هو عين ذاته علم إجمالي بما عداه في عين الكشف التفصيلي، فعلمه التفصيلي بكل شيء ليس منفصلاً عن ذاته حتى تكون المثل التورية مثلاً علماً لا غير بل علمه التفصيلي في مرتبة ذاته وإنها المثل التورية مرتبة من مراتب علمه وهي عالم قضائه أي قضائه التفصيلي الأول المتوسّط بين قضائه الإجمالي الذي هو عالم العقول الطولية وبين قضائه التفصيلي الثانوي وهو عالم النفوس الكلية المساوية المعبر عنها باللوح المحفوظ . (آملی ۱۰۴/۲)

و صور قضائيه عندنا ٢٠/٦٨

كما تقدم في غرر مراتب علمه تعالى من أن المثل الثوريه صور قضائيه قائمه بالعقل بالقيام الصدوري، ولأن فيها كثرة نوعيه فهي قضاء تفصيلي أولى. أما كونها قضاء فلأنها إبداعى لادائرة ولازائله فلا ترد ولا تبدل، وانها موجوده في عالم الإبداع على سبيل الكليه، والقضاء هو وجود الشيء في عالم الإبداع كذلك. وأما كونها تفصيلياً فلأن في كل واحد منها كثرة نوعيه إذ كل منها بوحده وبساطته يجمع كل كمال في الصور التي تحته من الصور التاسوتيه الطبيعيه جمعاً لا ينتمل به جهة وحدته وبساطته. وأما كونها اولياً فكونها في مقابل القضاء التفصيلي الثانوي الذي هو أكثر تفصيلياً من القضاء التفصيلي الأولي وهو الصور المفاضه على النفوس الكليه الساويه المعبر عنها باللوح المحفوظ. وأما العقول المترتبة الطويله فهي القضاء الإجمالي كما ان العقل الأول هو القلم الأعلى، ولعله المقسم به في قوله تعالى: «ن والقلم» . (آملی ١٠٤/٢)

أعني الأفراد الطبيعيه من نوعه أو شخصه المنحصر فيه في عالم الطبيعى ١/٦٩
قد تقدم أن الطلسم في لسان الإشرافيين عبارة عن الجسم إلا ان الإسلاميين منهم يعبرون عن الجسم بالبرزخ وغير الإسلامى منهم يعبرون بالطلسم. ووجه تقسيم المصنّف الطلسم بقوله: «أعني الأفراد الطبيعيه من نوعه أو شخصه المنحصر نوعه فيه في العالم الطبيعى» هوان النوع المتكثّر أفراده منحصر عندهم بالعناصر، وأما الأفلاك وما فيها من الفلكيات فكل شخص منها مندرج تحت نوع يكون شخصه منحصرأ به وذلك لعدم قبول هيولى الأفلاك عندهم للموصل والفصل فيصير الفرد الطبيعى حينئذ على قسمين: منها ما يتعدّد أفراده وهو الموجود في عالم العناصر، ومنها ما لا يتكثّر أفراده وهو الأفلاك وما فيها من الفلكيات. (آملی ١٠٥/٢)

والسرّ في أن الوجود البسيط ٣/٦٩

إعلم ان جواز أخذ مفهومات متخالفة وانتزاعها عن الوجود البسيط الأحدي

دلیل علی جامعیت ذاك الوجود لما دونه من مراتب الوجودات وواسطة لاثباته، فهیہنا أمور : ۱- كون الوجود البسيط مشتملا علی تمام مراتب ما دونه من الوجودات و ۲- جواز انتزاع المفهومات المتعددة عن الوجود الواحد ۳- وكون جواز انتزاعه دلیلا علی كون الوجود الواحد مشتملا علی تمام مراتب ما دونه. و غرض المصنّف من هذه العبارة بیان الأخير والاستشهاد له بالاستدلال علی جواز انتزاع المفاهیم المتخالفة عن النفس مثل مفاهیم العاقل والمتوهم والمتخیل والحساس والبصیر والسمیع وأدّلها علی أنّ النفس فی وحدته کلّ القوى . (آملی ۱۰۶/۲)

مشتمل علی جمع الوجودات ۴/۶۹

قد اقم البرهان علی أنّ البسيط الحقیقّ من الوجود يجب أن يكون کلّ الأشياء الوجودية لآ ما يتعلق بالنقائص والأعدام أو کلّ ما كانت وحدته أقوى و إلی البساطة أقرب كانت إحاطته وجمعیته أكثر . (هیدجی ۲۹۵)

سوغ أخذ مفهومات ۴/۶۹

أی عدم انشلام الوحدة والبساطة مع جامعیت الفرد المجرد الإبداعی لجمع الکلمات الأولى والثانية التي لكل الأفراد الطبيعية من نوعه، لأنّ التکثر إنّما هو فی المفهوم لانی الوجود، فآدم الأول أی الإنسان الجبروتی جامع لفعلیات الأناسی وخیراتهم لاحدودهم ونقایصهم، والمفاهیم والتعابیر عنه مختلفة مثل الكلمة الأتم المحمدية والعلوية - صلوات الله علیهما - والكلمة العیسویة والكلمة الموسویة والكلمة الابراهیمیة والكلمة التوحیة وغيرها إلی الكلمة الآدمیة . وقد مرّ سابقا سوغ أخذ مفاهیم الحیوة والحیّ والوجود والنور والعلم والعالم والمعلوم والعشق والعاشق والمعشوق والارادة والقدرة ونحوها من وجود النفس الناطقة مع وحدتها، وكذا معلول ومراد ومعلوم ومقدور ومرزوق ومخلوق لله بل بحسب مضایفات فی الطّرفین تعبیرات لها . (سبزواری ۱۶۵)

کالنفس فی الذات ۶/۶۹

سیجیء فی مبحث أحوال النفس أنّها فی وحدتها کلّ القوى! . (هیدجی ۲۹۶)

ففى سمعه ينطوى كل العشرة ١١/٦٩

وهذا نظير أبدان الأولياء فى هذه النشأة ، ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله يرى من خلفه كما يرى من قدّامه ويسمع بجميع أعضائه وجوارحه ولم يكن بصره مخصوصاً بعينيه المخصوصة بل كان بدنه - صلى الله عليه وآله - كله بصراً وكله سمعاً وكله شماً الخ ، وقد قالوا بأنّ الأفلاك أيضاً كذلك ولا يختصّ موضعاً منها بالبصر وموضعاً آخر بالسمع بل تبصر بما تسمع وتسمع بما تبصر . (آملى ١٠٨/٢)

وتضرب تلك المائة فيها تصير ألفاً ١٣/٦٩

لأنّ عالم العقل عالم الجمع ، والعقل لا يشغله شأن عن شأن ، فلما كان العقل الكلى علمه حضورياً فنن معلوماته الحضورية المبصرات فعلمه الحضورى بها بصر، ومنها المسموعات فعلمه الحضورى بها سمع ، ومنها المشمومات والمذوقات والملموسات وغيرها فعلمه الحضورى بها إدراك وانطوى تحته المدارك الأخر من الشمّ والذوق واللمس والحس المشترك والخيال والمنخيلة والوهم والحافظة ، كلّ هذه بنحو أتمّ وأعلى وبنحو الفعلية لا الانفعال .

ولما كان علمه فعلياً كان قدرة وقدرته المتعلقة بإيجاد المجردات والكلّيات بحول الله وقوته قوة مبدعة وبالمخترعات قوة مخترعة وبالنشآت قوة منشأة وبالمكونات قوة مكونة وهكذا قوة هى كطبيعة خامسة ومخففة مصعدة ومثقلة مهبطة . ولما كان عشقا بذاته ومقوم ذاته وبالآثار من حيث أنّها آثاره بل آثار القيوم المقوم تعالى كان كقوة شوقية ولكن مجردة وسيعة ، ومن حيث التصوير والتشبيه كقوة مصورة ومستخلقة وقس عليها كلّ القوى ، بل قدرته روح البدو والرجل ونحوهما ، وعلمه الحضورى روح العين والأذن ونحوهما، فله لجوارح والأعضاء كالمدارك والقوى وراء ماله فى مقام الظهور الفعلى باعتبار كليته وحيثته من القوى والأعضاء فإنّه يبصر بكلّ بصر ويسمع بكلّ سمع ويبطش بكلّ يد ويعمل بكلّ عاملة إلى غير ذلك من أحكامه المستنبطة من أحكام علته لأنّه الآية الكبرى كما قال مجلاه الأتمّ : « مَن رَأَى فَتَقَدَّرَ رَأَى اللَّهَ » على معنى أنّه قد رأى وعرف الله

أولاً على نمط اللّمْ كما هو أحد معاني قوله: « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » .

(سبزواری ۱۶۵)

وتدبير استكمالی ۱۶/۶۹

إذ العقل نامّ لاحالة منتظرة فيه فهو يكمل الأفراد الناسوتية له ولا يستكمل بها بخلاف النفس فإنها تكمل البدن وتستكمل به وبه ويقواه تخرج من القوة إلى الفعل ولذا استعملنا فيها الرقاية وفيه العناية إذ تدبيره محض الفضل والرشح لا تدبيرها .

(سبزواری ۱۶۶)

وقاية وتدبير استكمالی كذلك ۱۶/۶۹

اعلم ان لكلّ واحد من الرّب النوع والنفس تعلق بما دونهما، فالرّب النوع له تعلق تدبيری بما دونه من المظاهر أعنى الأجسام المعبر عنها بالأصنام والبرازخ، وللنفس أيضاً تعلق تدبيری بالبدن إلا انهما يفرقان في أنّ تعلق العقل بما دونه تعلق تدبيری إكمالی فقط لكن النفس لها تعلق تدبيری بالبدن إكمالی من جهة واستكمالی من جهة . فالنفس مدبر ومكتمل من وجه ومكتمل من وجه آخر إذ هو بالبدن منتقل من مرتبة العقل الهولاني إلى مرتبة العقل بالمستفاد . وسيأتي تفصيلي ذلك في مباحث النفس من الطبيعيات . (آملی ۱۰۸/۲)

نظراً إلى الوحدة ۲۱/۶۹

ونظراً إلى الأصالة كالنقطة الراسمة للخطوط والحروف الكتيبة، وكالحركة التوسطية الراسمة للقطعية، وكالآن السّيال الرّاسم للزمان. وإن نظرنا إلى سعة النور في القاعدة ووفور النور فيها عكسنا التمثيل للحقيقة والرقيقة بل رقيقة الرقيقة كما ورد في الصّور والتأقور انه قرن من نور التقمه اسرافيل واختلف بين محمّتي العرفاء ان اسفله اوسع أو اعلاه ولكلّ وجه فهو أيضاً مخروطی . (سبزواری ۱۶۶)

ففي التمثيل هو كقطة ۲۲/۶۹

النقطة ترسم بسيلانها في الوهم خطاً مستقيماً، والخط ترسم بسيلانه بأن تحفظ طرفاً

منه وتحرك طرفاً آخر منه بقدر شبر أو ذراع ونحوهما مثلاً فإتة يحدث بحركة طرف منه مع حفظ طرف آخر سطحاً مثلثاً قائم الزوايا أحد أضلاعه الخط المرسم من حركة النقطة ، والضلع الآخر هو الخط الحاصل من حركة طرف من الخط الأول انخفاض طرفه الآخر ، وقاعدته الشبر أو الذراع الحاصل من امتداد الطرف المتحرك بقدر الشبر أو الذراع ، والمثلث يرسم من حركة قاعدته بأن يحفظ طرفاً منه وهو الطرف الذى ينتهى إليه الخط العمودى الحاصل من حركة النقطة الأولى ، ويجعل مركز دائرة ويحرك طرفه الآخر على محيط الدائرة فيحصل من حركته دائرة نصف قطرها هو تلك القاعدة فيحصل بعد إتمام الدور شكل مخروطى سهمه الضلع الساكن على المركز وقاعدته الدائرة المذكورة . (آملى ١٠٩/٢)

والخط مثلثاً ٢٣/٦٩

إذ من سيلان الخط عرضاً يتوهم إحداث سطح على شكل مثلث قائم الزاوية لأن الخط الحاصل من سيلان النقطة واقع على سطح عمود عليه . (هيدجى ٢٩٦)

والمثلث مخروطاً ٢٣/٦٩

بأن يوضع أحد ضلعيه على مركز هذه الدائرة وطرف ضلعه الآخر على محيطها ثم يدار به عليه فيحصل بعد إتمام الدورة شكل مخروط سهمه الضلع الساكن على المركز وقاعدته الدائرة المذكورة . (هيدجى ٢٩٦)

وذلك الأصل ٤/٧٠

ونسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد فهو ربها ومدبرها . (هيدجى ٢٩٦)

إذ معلوم أنه أيضاً فرد مثل كل واحد ٨/٧٠

فإن قلت : إذا كان الفرد العقلى أيضاً جزئياً حقيقياً موجوداً مشخصاً فى الخارج فيصير مساوياً مع الفرد المحسوس فى كونه جزئياً حقيقياً ، فكما يجوز أن يحمل الفرد المعقول على المحسوس ينبغى أن يحمل المحسوس أيضاً على المعقول فما التفاوت بينهما بعد اشتراكهما فى كونهما جزئياً حقيقياً مشتركاً تحت مهية واحدة ؟

قلت: التفاوت بينهما بكون الفرد المعقول كلياً سعيّاً وتكون كليته باعتبار سعة وجوده وإحاطته بالأفراد المحسوسة بحيث يكون هو في وحدته كل تلك الأفراد المحسوسة على نحو المتن واللّف وتلك الأفراد المحسوسة هي ذاك الفرد المعقول بنحو الشرح والتشر. (آملی ۱۰۹/۲)

وذلك هو المثل ۹/۷۰

كما هو المروي عن أفلاطون والقدماء، قال في الأسفار: «و يؤيد ذلك تسميته حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع حتى أن النبتة التي يسمونها «هوم» التي تدخل في أوضاع نوااميسهم يقدسون صاحب نوعها ويسمونها «هوم ايزد»، وكذا لجميع الأنواع فانهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت «خرداد» ومال الأشجار سموه «مرداد» ومال النار سموه «ارديبهشت» انتهى كلامه علا مقامه. وفي بعض الكتب المعمولة في لغة الفرس أن «هوم» بروزن موم نام درختي است شبيه بدرخت گز ودرحوالی فارس بسيار است وساق آن گره بسياری دارد وبرگ آن برگ درخت یا سمين می ماند و مجوس در وقت زمزمه از آن چوب بدست می گیرند. (هیدجی ۲۹۶)

ای متفق معها في المهیة ولوازمها ۹/۷۰

إن قلت: الاتفاق في المهیة وهذه الأفراد أجسام نامية وذلك الفرد الإبداعي مجرد. قلت: قد مرّ في مباحث المهیة أن مقوماتها على سعة ما وإهام ما معتبرة فيها وأن الجزء ما هو القدر المشترك بين مراتبها، فالجسم المعتبر أعم من الطبيعيّ والمثاليّ ثم المثاليّ أعمّ مما هو ملتفت إليه لصاحبه أو كظّل غير ملتفت إليه بالذات، فكلّ المثلّ المتعلقة لأفراده كأظلاله، والحسّاسية علمت معناها في المجردات من السّمع والبصر والإدراكات الأخرى وقس عليهما غيرهما. فالحيوان المعتبر في حدّ الإنسان أعمّ من الحيّ بالذات والحيّ بالعرض، والنّساق أعمّ من المدرك للكليّات إدراكاً حصولياً أو حضورياً، والكليّ من الكليّ العقليّ ومن الوجود العينيّ السّعيّ، بل أعمّ من المدرك بالقوة وبالفعل حتّى لا يخرج الإنسان الجاهل. (سبزواری ۱۶۶)

اى متفق معها فى المهية ولوازمها كما نال به صدر المتألهين ٩/٧٠

الإشكال فى اتفاق الفرد العقلانى مع الأفراد المحسوسة فى المهية ينشأ من القول بأصالة المهية كما هو طريقة شيخ الإشراقيين أو القول بأصالة الوجود مع القول بالتواطؤ فى أمراده. إذ حينئذ يقال إذا كان الفرد المعقول متحد المهية مع المحسوس كيف يختلفان فى كون الفرد المعقول مقوماً للمحسوس والمحسوس مقوماً به مع أن الحقيقة الواحدة لا يصح أن يقوم بعضها ببعض، وكيف يختلفان فى استغناء الفرد المعقول عن المادة وافتقار المحسوس بها مع أن الحكم فى الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد. فلو كان فرد من حقيقة واحدة مقوماً أو مستغنياً عن المادة لكان جميع أفرادها كذلك .

والحلّ هو بالقول بأصالة الوجود والالتزام بكون صدقه على أفرادها بانتشكيك إذ يصح حينئذ أن تكون الاختلاف بين أفراد حقيقة واحدة بالتام والنقص والشدة والضعف فيصح أن يكون فرداً لكماله وشدة مقوماً وآخرراً لضعفه ونقصاه معلولاً و مقوماً، وأن يكون فرداً مستغنياً عن المحلّ وآخرراً محتاجاً إليه، فلا يلزم من تقوم فرد بفرد منه تقوم ما يشاركه فى الحقيقة المشتركة ومن افتقار فرد إلى المحلّ افتقار جميع أفراد تلك الحقيقة إليه . (آملى ٢/١١٠)

لأصالة الوجود ١١/٧٠

فإذا كان الوجود الذى هو جهة الوحدة أصلاً، المهية والمفهوم الذى هو مثار الاختلاف اعتبارياً، وكان المشكك سنخاً واحداً، فإن ما به لا يمتاز فيه عين ما به الاشتراك كان وجود الإنسان الطبيعى والمثالى والملكونى والجبروتى سنخاً واحداً . ولو جاز إطلاق النوع على الوجود الحقيقى لقلنا أنه نوع واحد ذو مراتب لكن ليس كذلك لأن النوعية والجنسية ونحوهما من أوصاف شبيهة المهية، ولهذا قلنا أنه سنخ واحد والحركة فيما يجوز من المراتب فيها أصل محفوظ هو وجه الله الذى فى المتحرك وموضوع واحد بل ما فيه الحركة وسائر متعلقاتها واحدة، والتوسطية أمر بسيط والقطعية متصلة واحدة والاتصال الوجدانى سارق للوحدة الشخصية . (سبزوارى ١٦٧)

هلی ما نسبه إليه صدر المتألهين ۱۲/۷۰

حيث قال : « و صاحب الإشراف حمل كلام المتقدمين في تلك الأرباب و تسميتهم كل رب باسم عنمه على مجرد المناسبة والعائبة لاعلى المائلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات » ثم قال : « فالحرى أن يحمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الإبداع هو الأصل والمبدء و سائر أفراد النوع فروع ومعاليل و آثار له وذلك لتامه و كماله لا يفتقر إلى مادة ولا إلى محل يتعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها و نقصانها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أوفى فعلها، وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالا و نقصانا. و قول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه و بعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لا استغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطئة . (هيدجى/ ۲۹۷)

والمقصود ۱۴/۷۰

كقوله في المطارحات :

«ولا نظن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم أو جسماني أوله رأس و جلان وإذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية ألقت إلى المعارف، فقلت : من انت ؟ فقالت : أنا طباعك التام، فلا تحمله على أنه مثلنا » انتهى . (سبزواری ۱۶۷)

وأيضاً ۱۵/۷۰

مما تمسك به قاعدة الإمكان الأشرف فإن الممكن الأحسن إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله كما سيذكره . (هيدجى ۲۹۷)

حيث يستدل ۲۰/۷۰

يعنى يستدل بوجود النفس على وجود العقل بقاعدة الإمكان الأشرف والحال أنها متخالفان بالتويع كما جعلوها قسمين في تقسيم الجوهر إلى الاقسام الخمسة المشهورة . (هيدجى ۲۹۷)

كما سنذكر ۲۰/۷۰

في الفرع المعقود في القاعدة المذكورة بقوله : « والنور الاسفهد... » . (هيدجى ۲۹۷)

والنفس والعقل متخالفان نوعاً ٢٠/٧٠

فإنّهم جعلوها قسمين في التقسيم المشهور للجوهر إلى الخمسة المشهورة سيّما المشاؤون، القائلون بتباين الوجودات كما هو ظاهر مقالتهم .

(سبزواری ١٦٧)

إلا أن يقال باختلافهما بالنقص والكمال كما هو الحقّ ٢١/٧٠

عندنا كما صحّحنا به الكينونة السابقة للنفس وقول افلاطون بقدمها ونحو ذلك، وبه قال صدر المتألهين - قدس سره -، وكذا على طريقة الشيخ الإشراقى فى النور قال فى حكمة الاشراق :

«النور كلّهُ أى سواء كان جوهرًا أو عرضًا كما فى شرحها فى نفسه لا تختلف حقيقة إلهًا بالكمال والنقصان». وقال فى موضع آخر منها: «فتأول ما يحصل منه نور مجرد واحد ثم لا يمتاز عن نور الأنوار بهيئة ظلمانية مستفادة عن نور الأنوار فيتعدّد جهات نور الأنوار مع ما برهن من أن الأنوار سيّما المجردة غير مختلفة الحقايق فإذن التمييز بين نور الأنوار وبين النور الأوّل الذى حصل عنه ليس إلهًا بالكمال والنقص» انتهى (سبزواری ١٦٨)

بالنقص والكمال ٢٢/٧٠

لابلانوع كما هو المعروف . (هيدجى ٢٩٧)

فى كتاب الجمع بين الرايين ١/٧١

أى بين رأى أفلاطون وارسطو . (هيدجى ٢٩٧)

فى كتاب الجمع بين الرايين ٢/٧١

أى فى مقالته المسماة بكتاب «الجمع بين رأى أفلاطون وارسطو». (آملى ١١٠/٢)

فأولوا المثل بالصّور المرستمة ٣/٧١

قال الفارابى فى الكتاب المذكور: «إنّ مراد افلاطون من المثل هو الصّور العلميّة القائمة بذاته تعالى علما حصوليًا على ما هو طريقة المشاء لأنها باقية غير دائرة ولا متغيرة

وإن تغيرت وزالت الأبخصاص الزمانية والمكانية « انتهى . فانظر انه في تأويله أرجع مذهب الأفلاطون إلى ما ينسب إلى أرسطو ولذا يورد عليه المصنف بأن إرجاع الصور المرتسمة على ما ينسب إلى أرسطو إلى المثل المفارقة النورية القائمة بذاتها أولى وذلك لأن القول بالصور المرتسمة أشنع، وأحوج إلى التأويل لكثرة ما يرد عليه من الإشكال .
(آسلی ۱۱۰/۲)

مجردة لاتتغير ۵/۷۱

وما قالوا إن ذلك المجرد مثال نوري لهذه الأفرد الطبعية فهو كذلك لأن الصورة العلمية ماهي عليه في نفس الأمر ومطابقة لها . (سبزواری ۱۶۸)

قيامها بذات باريها ۶/۷۱

الذي هو أقرب إليها وأقوم في تحصيلها عن نفسها لأن نسبتها إلى ذاتها بالإمكان وإلى قيامها بالوجوب . (هيدجی ۲۹۸)

ولو لوحظ مسببها عنه تعالى ۸/۷۱

بني أوقيامها بذواتها مع كونها قائمة بذوات باريها انه تعالى تمامها وكاملها، فقيامها به ليس قياما باجنبي بل بمقوم ذاتها ، وهذا ما دفع به صدر المتألهين - قدس سره - عن المشائين إشكال لزوم اتحاد الفاعل والقابل في البسيط .

وحاصل الدفع أن هذه الصور واجبة بوجوبه تعالى لا بإيجابه باقية ببقائه لا ببقائه ، وبالجملة من صقعها لانها علمه وصفته، كيف وإذا كانت العقول التي من أفعاله من صقع ربوبيته فصفته أولى بذلك ، والمصدر والصادر يستدعيان مغايرة أكثر من هذا، ومنتزلة ثانيا بأنه على تقدير السببية والمسببية ، فالسبب الغائي وهو المسمى بالسبب التام لا يباين الشيء لأن الوصول إلى الغاية بنحو الاتحاد وفي المجرد الحقيقي ما هو لم هو .

(سبزواری ۱۶۸)

ولو لوحظ مسببها عنه تعالى ۸/۷۱

الظاهر أن تكون كلمة « لو » وصلية جيء بها لبيان الفرد الخفي فتكون العبارة

مشيرة إلى تصحيح قيام تلك الصور بذاتها على ما هو المأثور من أفلاطون وأنباعه في المثل التورية مع أنها قائمة بذات بارثما قياما حصوليا على ما هو رأى أتباع المشائين .
(آملى ١١٠/٢)

فالسبب الغالى هو السبب التمامى ٩/٧١

لأن الغاية في كل موضوع صورة كمالية للفعل المغيى فما لم يجلس السلطان على السرير لم يتم ولم يكمل صورته وشيئة الشيء بصورته . (هيدجى ٢٩٨)

وقيل والقائل به هو السيد المحقق ١١/٧١

قاله في الكتاب الموسوم بالأفق المبين ولا بأس بنقل عبارته على ما حكاه عنه في الأسفار .

قال - قدس سره - : « ان القضاء على ضربين مختلفين : علمى وعينى ، وكما يصح أن يعنى به ظهور في العلم وتمثل في العالم العقلى فكذلك يصح أن يعنى به وجود في الأعيان ، وعلتناك انه يمنع التلا نهاية بالفعل في القدر لاني القضاء ، قرب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يضيق عن الإحاطة بجملة ما لانهاية له بجملة ومفصلة وهو واسع عليم ، وإن ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجى بالفعل في أفق التغيير ويبقى تحتقه بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهرياً لازمانياً فإنه يجب أن يكون متناهى الكمية سواء كان ذلك في الآزال أو في الآباد . وإن الماديات ليست في القضاء أعنى بحسب الوجود العينى في وعاء الدهر والحضور الوجودى عند رب القضاء والقدر متأخرة عن حصول موادها بل هي وموادها بحسب ذلك في درجة واحدة ، فلو سمعنا نقول إن الماديات إنما هي مادية في القدر وفي أفق الزمان لاني القضاء الوجودى في وعاء الدهر وفي الحصول الحضورى عند العليم الحق فأفقه اننا نعنى بذلك سلب المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادى مجرداً باعتبار آخر ، وأحق ما يسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العينى أى تحقّقها في وعاء الدهر المثل العينية أو القضائية والصور الوجدية أو الدهرية ، وبحسب وقوعها في القدر أى حصولها في أفق الزمان الأعيان

الکونیة أو الکاينات القدریة فهذا سرّ مرموز الحکماء من أهل التّحصیل ، وإنّی لست أظنّ بإمام الیونانیین غیر هذا السرّ إلاّ انّ أتباع معلّم المشائیة أساءوا به الظنّ واستناموا إلى ما سألته لهم أنفسهم وقصروا فی الفحص ووقروا علی وقيتهم فی المثل الأفلاطونیة وعد مساویها فلم یکن اعتماهم إلاّ لإطفاء نور الحکمة وتفاسی ديجور الظلمة » انتهى .

وأوضحه فی الأسفار بقوله : « وحاصلها أنّ جمیع المادیات والزمانیات وإن كانت فی أنفسها وبقیاس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمکنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لکنها بالقیاس إلى إحاطة علم الله تعالی إليها علما إشراقیاً شهودیاً وانکشافاتماً وجودیاً فی درجة واحدة من الشهود والوجود لاسبق لبعضها علی بعض من هذه الحیثیة فلا تجدد ولا زوال ولاحداث لها فی حضورها لدى الحقّ الأوّل فلا افتقار لها فی هذا الشهود إلى استعدادات هیولانیة وأوضاع جسمانیة فحکماها من هذه الجهة حکم المجرّدات عن الأمکنة والأزمنة ، فالأقدسون من الحکماء ماراموا بالمثل المفارقة إلاّ هذا المعنی دون غیره لثلاً یرد علیهم المحذورات الشنیعة المشهورة » انتهى .

(آملی ۱۱۴/۲)

لکن بما هی نضاف ۱۲/۷۱

أی بما هی علم حضوریّ ووجه الله تعالی . (سبزواری ۱۶۹)

کالآن والنقطة ۱۵/۷۱

وقد مثّلوا لهذا بنحیط مدّون یمشی علیة نملة ، فالنملة کما ورد علیها لون غاب عنها لون آخر ویحکم علیة بالعدم بخلاف من یحیط بجمیع تلك الألوان فی شاهد کتلاً ، موضعه وآتیه فیک انّ بصرك أو خیالك إذا أدرك انّ هذه النار حارة أو تلك حارة و هكذا أدرك بالتعاقب ، وأمّا عقلک فیدرک کلّ النیران دفعة واحدة دهریة و یدرک صفحتها وهی الحرارة وغیرها فإذا وجد بعده ناراً حارة لم یدرک العقل شیء جدیداً ، و من هنا کان الكلّی كأسبا ومکتسبا دون الجزئیّ . (سبزواری ۱۶۹)

فی الدّهر ۱۵/۷۱

أی فی حال إضافتها إلى المبدء الأوّل ، فهذه المادیات مأخوذة بنحو التدلّی بالحقّ

وملاحظة باعتبار الإضافة إليه دهرية لأن نسبة المتغير إلى الثابت دهر وقضاء عنيّ عند السيّد . (هيدجى ٢٩٨)

فهى من هذه الجهة واحدة ١٦/٧١

أى الأزمنة والزمانيات والأمكنة والمكانيات كلّها بما هى مضافة إلى المبدء الواحد واحدة كما اثر من الحكماء أنّ الأزمنة والزمانيات كالألآن والأمكنة والمكانيات كمنقطة بالنسبة إلى المبادئ العالية أى كلّها فى مقام الجمع موجودة بوجود واحد بسيط جامع كمنقطة رأس المخروط . (هيدجى ٢٩٨)

أى مسلوب عنها أحكام المادّة ١٧/٧١

إشارة إلى أنّ جميع المادّيات والزمانيات وإن كانت بقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنّها من هذه الجهة حكمها حكم المجردات من الأمكنة والأزمنة، فراد القدماء من المثل المفارقة ليس إلّا هذا المعنى على زعم السيّد الدّاماد . (هيدجى ٢٩٨)

فالشّىء فيه مع هيولاه اجتمع ١٧/٧١

يعنى أنّ المادّيات ليست متأخّرة عن حصول موادّها بل هى وموادّها فى درجة واحدة بحسب ذلك الوجود إشارة إلى ما قاله السيّد من أنّه فلو سمعنا نقول أنّ المادّيات إنّما هى مادّية فى أفق الزّمان لا فى وعاء الدّهر، فافقه أنّا نعنى بذلك سلب سبق المادّة فى ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادّة والانسلاخ عنها هناك حتّى يصير المادّىّ مجرداً بالاعتبار . (هيدجى ٢٩٨)

مع هيولاه الأولى والثانية اجتمع ١٨/٧١

أمّا الأولى فعلم أنّها باقية بشخصها فى جميع الأحوال، وأمّا الثانية وهى المادّة التى هى متقدمة فى سلسلة الزّمان على صورتها فلأنّها كما قال ذلك السيّد المحقّق الدّاماد - قدس سرّه - : « المتعاقبات فى سلسلة الزّمان مجتمعات فى وعاء الدّهر»، والمراد بالدّهر فى كلامه هذا هو المرتبة النازلة منه، وهى ما قالوا إنّ نسبة المتغير إلى المتغير زمان، ونسبة المتغير إلى الثابت دهر، ونسبة الثابت إلى الثابت سرمد . (سبزوارى ١٦٩)

یعنی المثل المعلقة التي بإزاء الأشخاص ۱۹/۷۱

وهو المعبر عنه بالبرزخ وعالم المثال والخيال المنفصل و هو عالم متوسط بين عالم المفارقات وعالم الماديات، حيث أن عالم المفارقات مجرد عن المادة والصورة، والماديات مقترنة بهما معا، وعالم مثال مجرد عن المادة دون الصورة ولذلك صار متوسطا وبرزخاً بينهما. (آملی ۱۱۵/۲)

مع أن الأفلاطونيين ۲۰/۷۱

إشارة إلى تزييف هذا التأويل أما أولاً، فلأن هؤلاء القائلين بالمثل والأشباح المعلقة قائلون أيضا بالمثل الأفلاطونية، وأما ثانياً فلأن المثل النورية من عالم العقول المفارقة، وهذه الأشباح المعلقة ذات أوضاع جسمانية لما عرفت من أنها صور بلا مادة، فمنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مُرد كما مثال اللؤلؤ المكنون، و منها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء وهي صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها. (آملی ۱۱۵ / ۲)

المثل المعلقة ۲۰/۷۱

وهي عبارة عن الأشباح المثالية المقدارية الموجودة في عالم المثال وهو عالم متوسط بين عالم المفارقات وعالم الماديات. (هيدجی ۲۹۹)

وعلى مهية مطلقه قد حملا ۲۰/۷۱

هذا التأويل محكي عن الشيخ الرئيس، وحاصله أن مراد الأفلاطونيين من المثل النورية التي قالوا بأنها موجود في الخارج واحد بالعدد ثابت دائم غير متزلزل هو الكلتى الطبيعى، والمهية المطلقة التي هي جوهر أى يحمل عليها الجوهر الجنسى حملا شايعا صناعياً، ومجرد أى محذوف عنها المادة و لواحقها في الذهن إذ العقل يلاحظها من حيث هي هي مجردة عن كل ما سواها حتى عن قيد تجريدتها عما سواها، و بعبارة أخرى يلاحظها وحدها لا بحيث تكون الوحدة قيدها وتكون جزء للملحوظ بل بنحو لا يعتبر معها غيرها حتى قيد الوحدة والتجرد التي يعبر عنها بالمهية لا بشرط في مقابل ماهية بشرط لا وهي

التي لوحظ معها عدم ما عداها وتقيدها بتقيده الوحدة والتجرد التي لا تكون موجودة في الذهن أيضا إذ الموجودة في الذهن مخلوطة بالوجود الذهني كما لا يخفى ، وهذا بخلاف المهية المطلقة فإنها موجودة في الذهن كذلك أى مطلقة . وحيث صرح القائلون بالمثل بكونها موجودة أول كلامهم بكونها موجودة في الأذهان ، وحيث صرحوا بكونها موجودة في الأعيان دائما أول المؤول انتهى محفوظة أبدا بتلاحق الأفراد بناء على التحقيق من وجود الطبيعي في الخارج وان وجوده عين وجود أفرادها . (آملى ١١٦/٢)

ففى العقول والأذهان ٢٢/٧١

أى ظن الشيخ ان مرادهم من قولهم ان في عالم العقول لكل نوع طبيعى مثلا نوريا عالم العقول الجزئية وهو أذهاننا . (سبزوارى ١٦٩)

حيث تحذف عنها المادة ولواحقها ٢٢/٧١

لواحق المادة هى الاتصال والانفصال والتخلخل والتكاثف والاختلاف فى قبول الكيفيات الفعلية والانفعالية و ورود الانفعالات ، وعن القبسات أنها عبارة عن مثل الأحياز والأوضاع والجهات والأبعاد والأزمنة والأوقات والحدود والامتدادات . (آملى ١١٦/٢)

أما الأول مع كونه خلاف الظاهر ٤/٧٢

ووجه كون هذا التأويل خلاف الظاهر من كلماتهم هو ان المنقول عن أفلاطون و أتباعه وتشيعات المشائين و أتباع أرسطو على مذهبهم يدل على أن مذهبهم فى المثل التورية انتهى موجودة فى الخارج قائمة بذاتها لافى موضوع ومحل .

وقد نقل عن أفلاطون انه قال : «لانى رأيت عند التجرد أفلاكانورية» وعن هرمس انه قال : «ان ذاتا روحانية ألفت الى المعارف» . فقلت : «من أنت ؟ قال : «أناطبا عك التام» ، ولولم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على أن لكل نوع موجودا مجردا شخصيا فى عالم الإبداع لما شنعوا عليهم بما نقله فارابى من أنه يحسب من أقوالهم أن يكون فى العقول خطوط و سطوح وأفلاك ثم توجد حر كات تلك الأفلاك والأدوار وأن يوجد

هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللّحون وأصوات مؤتلفة وطبّ و هندسة و مقادير مستقيمة و آخر معوجّة و أشياء باردة أو حارّة و كيميّات فاعلة و منفعة و كليّات و جزئيّات و موادّ و صور إلى غير ذلك من التشنيعات . (آملی ۱۱۶/۲)

وَأَمَّا الثَّانِي ۶/۷۲

قال صاحب الأسفار بعد نقل عبارة السيّد - قدّس سرّه - : « ولكلّ أن تقول بعد تسليم أن الأشخاص الكائنة التي وجودها ليس إلّا وجوداً مادياً صحّ كونها مجردة باعتبار آخر، لكن لا ريب في أنها متعدّدة في وجوداتها، والمنقول عن الأفلاطونيين من أن لكلّ نوع جسمانيّ فرداً مجرداً أبدياً دالّ على وحدتها كما يدلّ على تجرّدها، كيف والتجرّد أيضاً مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد .
(هيدجی ۲۹۹)

وَأَمَّا الثَّانِي فَلَأَنّ أَخَذَ الْفُرَادِ الْمَادِيَّةَ ۶/۷۲

وقد أوضحه المصنّف - قدّس سرّه - في حاشيته على الأسفار بعبارة أوفى في تأدية مراده عمّا في هذا الكتاب وقال : «انّ كلا من أنواع الطّبيعة مأخوذة هكذا أي متدلّية بالمبادئ العالية و متعلّقة جميعاً بالحقّ المتعال إنّما هي مقام ظهور تلك المثل النورية لامقام خفائها وقاعدة مخروط نورها لآرأسه الجامع لما في القاعدة بنحو أبسط و أعلى ، فكلّما قال السيّد - قدّس سرّه - من أنّ الموجودات العينية بما هي واقعة في وعاء الدّهر لها البقاء الدّهريّ والوحدة الحقيقيّة وانّها المسلوب عنها أحكام المادّة وأمثال ذلك مقبولة ولكنها بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال لها إنّها قاعدة مخروط نورها، وانّها مقام ظهورها ومقام وحدتها في الكثرة لإغير مع أنّ لها مقام تنزّه ومرتبة جمع جمع ومقام كثرة في وحدة أيضا وهي في ذلك المقام الشّامخ مجردة بلا تجريد مجردة، وهذه المادّيات مأخوذة بنحو التدلّي بالحقّ وان كانت دهرية لكن وعائها أداني الدّهر بخلاف ذوات تلك المثل النورية فإنّ أوعية وجودها أعلى الدّهر» انتهى .

وأجاب عن هذا التّأويل في الأسفار بأنّه لو سلّم أنّ الأشخاص الكائنة التي وجودها

مادى كونها مجردة باعتبار آخر، لكن لا ريب في تعدد وجوداتها مع أن المنقول عن أفلاطون ان لكل نوع جسمانى فرداً مجرداً أبدياً واحداً وان القول بتجرده أيضاً دال على القول بوحده إذ التجرد مستلزم للوحدة فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد .

(آملى ١١٧/٢)

وأما الثالث فظاهر البطلان ٩/٧٢

وقد عرفت ما في هذه التأويل من الوجهين المتقدمين . (آملى ١١٧/٢)

وأما الرابع ١٠/٧٢

قال في الأسفار: «قد أول الشيخ الرئيس كلامه أى أفلاطون بوجود الماهية المجردة عن اللواحق لكل شىء القابلة للمقابلات ، ولا شك ان أفلاطون الذى أحد تلاميذه المعلم الأول مع جلالة شأنه أجل أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهية لابشرط اقتران شىء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران أو الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد .

(هيدجى ٢٩٩)

وأما الرابع ١٠/٧٢

قال في الشواهد الربوبية: « وهذا التأويل مبنى على عدم التفرقة بين المهية لا بشرط شىء وبينها بشرط لا ، أو عدم التفرقة بين الوحدة النوعية والوحدة الشخصية أو عدم التفرقة بين تجرد الشىء بحسب ملاحظة العقل ذاته في مرتبة لا يدخل فيها العوارض وبين تجرده في الوجود الخارجى عن العوارض ، فحكموا بوجود المهيئات المجردة عن العوارض في الخارج بناء على وجودها بعين وجود أنبجاصها مع عوارضها ولو احققها المادية وجوداً متكرراً في العين متوحداً في الحد والنوع » انتهى . (آملى ١١٨/٢)

فلأن المهية ١٠/٧٢

إلى قولنا: « طبيعى » ، وأيضاً إذا كان المراد بالتجرد هو التجرد في مرتبة شبيهة المهية فالقول بأنها موجودة واحدة أبدية ونحوها تهافت . (سبزواری ١٦٩)

وتجردها بتجرید المجرّد ۱۱/۷۲

إلى قولنا « ذهنيّة » أى و الحال انّ القائلين بالمثل التوريّة قالوا انها مجردات بالفطرة لانها كالكليات العقلية فضلا عن الكليات الطبيعية التي تجردها عن العوارض بعمل الذّهن مع احتفافها بالعوارض في نفس الأمر، وانهم قالوا بإثباتها الواقعيّ و وحدتها الشخصيّة والمهيّة المطلقة واحدة بالعموم، وثباتها محفوظيتها بتعاقب الأشخاص وعين تجردها لأنّ الطبيعيّ موجود بعين وجود أشخاصه و متجدّد بعين تجردها، وانهم قالوا انها جواهر عينية أو كليات الجواهر جواهر ولكن ذهنيّة . (سبزواری ۱۶۹)

قاعدة امكان الاشراف ۱۳/۷۲

المشهور بين المعبرين لهذه القاعدة على ما في الأسفار أن يراعى في جريانها شرطان: أحدهما استعمالها في متحد الماهية للشريف والخسيس، والثاني استعمالها في ما فوق الكون من الإبداعات دون ما في عالم الحركات . الشرط الأوّل لا يجب مراعاته عند الأكثر منهم، وأمّا الشرط الثاني فيجب مراعاته فإنّ كثيراً من عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها و هوياتها أشياء كثيرة كمالية ثمّ تصير ممنوعة عنها بأسباب خارجة عن ذاتها فهي ربما تكون محرومة عمّا هو أكمل وأشرف . (هيدجى ۳۰۰)

إلا أن يكون مرادهم بالامكان هو الممكن ۱۶/۷۲

وهو كذلك ولا بأس به بناء على ما هو التحقيق من أنّ الفرق بين المشتقّ وبين مبدئه بالاعتبار فيصحّ التعبير عن أحدهما بالآخر كما وقع به في كلمات مترجمي عبارة أرسطو في مقولات العشر حسب ما مرّ في هذا الكتاب غير مرّة . (آملی ۱۱۹/۲)

وهذه قاعدة شريفة ۱۶/۷۲

قالوا هي مطّردة في ما قبل الكون والحركات لاني عالم التّزاحم والمصادمات، إذ قد يمتنع على الكائنات الفاسدات ما هو ممكن بحسب الذات بسبب الأمور الخارجة فلا تزعم ان ليس وقوع الممكن الأشرف واجبا لأنّنا نرى أكثر الخلق محرومين عن كمالهم الممكنة في حقهم، وأيضاً نرى تأخّر الأشرف كخاتم الأنبياء عن غيره وإن كان بحسب روحانيته

الكلية سابقا على الكل كما قال (ص) : « كنت نبياً وآدمُ بينَ الماءِ والطَّينِ » و قال أوصياؤه المعصومين : « نَحْنُ السَّابِقُونَ السَّالِحُونَ » أي بروحانيتهم الكلية وسابط الفيض وغايات الكون « لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتَ الْأَفْلَاكَ » ، « بكم فتح الله و بكم يختم » أو « السَّابِقُونَ دَهْرًا وَالسَّالِحُونَ زَمَانًا » فالموجودات الكونية والأجسام والجسمانيات الشخصية مرهونة بشرايط من الأدوار والأكوار و برفع موانع من الكائنات ، فالأشرف هنا يوجد لولم يمنع مانع وتحقق شرايط . (سبزواری ١٧٠)

وقد استنبطها الشيخ الإشراقي ١٧/٧٢

قال الشيخ الإشراقي في المطارحات انه استفاد تلك القاعدة من إشارة إجمالية لأرسطو فإنه قال في كتاب السماء والعالم يجب أن يعتقد في المعاومات ما هو الأكرم والأشرف . (آملی ١١٩/٢)

وقد أشرنا إلى دليلها المذكور ١٨/٧٢

وتلخيص هذا الدليل أنه لو وجد الممكن الأخس ولم يوجد الممكن الأشرف قبله فلا يخلو إما أن لا يصدر أصلاً عن مبدء المبادئ و نور الأنوار ولا عن غيره لا بواسطة ولا بواسطة ، وإما أن يصدر عن نور الأنوار بلا واسطة ، أو يصدر عنه بواسطة ، والواسطة إما أن يكون الممكن الأخس من هذا الأشرف أو يكون مساوياً معه أو أشرف منه ، أو يصدر عن غير نور الأنوار وهذه التوالى كلها باطلة فالقدم مثلها ، فيجب أن يكون الممكن الأشرف صادراً عن نور الأنوار قبل صدور الأخس ، ويكون صدور الأخس منه بواسطة صدور الأشرف منه وهو المطلوب . (آملی ١٢٠/٢)

إن لم يفيض عنه تعالى أصلاً ١/٧٣

ولولم يعلم إمكانه لزم الجهل ولوعلم ورجح وجود الأمس لزم ترجيح المرجوح ومنع الحق عن المستحق ، والكل محال فاحش . (سبزواری ١٧٠)

ان لم يفيض عنه تعالى أصلاً ١/٧٣

يعني إذا لم يصدر عنه تعالى ولا عن شيء من معلولاته مع فرض إمكان وجوده

فیقتضی جهة اى علة مقتضية له أفضل من الحقّ الواجب تعالى حتى يكون عدم حصوله في العالم لعدم علته من جهة أنه في الفضيلة والشرف بحيث لا يبقی به فاعل الأخصس . حاصله انه يلزم أن يكون ذلك الممكن مستدعياً بإمكانه مبدعاً يكون أعلى وأشرف من الواجب تعالى وهو محال لأنه فوق ما لا يتناهى . (هيدجی ۳۰۰)

فواحد جا مصدر الكثير ۷/۷۳

أقول ، هذا إذا كان المصدر هو تعالى ولو فرض واحد من معلولاته فلا استحالة فيه كصدور العقل الثاني والفلك الأول معا عن العقل الأول على طريقة المشاء (هيدجی ۳۰۰)

ثم قولنا : « والنور الإسفهد » ۱۰/۷۳

هذا ما وعده بقوله : « سنذكر » . (هيدجی ۳۰۰)

وهلذا دليل ۱۷/۷۳

نظرا إلى الشرط المشهور المذكور في أجزاء هذه القاعدة وهو كون الأشرف و الأخصس من نوع واحد . (هيدجی ۳۰۰)

حواشى وتعليقات

از

سید ابوالحسن رفیعی قزوینی

(۱)

قوله : « والحلول فی الموضوع » ۶/۲۲

لا یخفی انه لا یجوز أن یقال بمثله فی الواجبین ایضا ، بأن یقال انتزاع معنی الوجوب منهما باعتبار اشتراكهما فی أمر عرضی ، كالأستغناء عن الجاعل والعلّة مثلاً ، لأنه علی هذا لا یكون الوجوب مُنتزَعاً منهما فی حدّ ذاتهما ، بل یكون من المحمول بالضمیمة ، وقد مرّ بطلانه آنفاً ، فافهم . ابوالحسن الحسینی القزوینی .

(۲)

قوله : « وجهة القبول » ۱۰/۳۱

فإن قلت : لم لا یجوز أن یكون القبول هیئتها بمعنى الاتّصاف المطلق لا الانفعال المنجدّد المقنضی لوجود المادّة ، كاتّصاف النار بالحرارة والماء بالبرودة . وحينئذٍ ، فیکون حیثیة الفاعلیة بعینها حیثیة الاتّصاف . وقد أصرّ صدر الحکماء - قدس سرّه - و المصنّف - قدس سرّه - فی إبداء هذا الاحتمال فی غیر موضع ، كما أجابا عما أورده العلامة الطوسی - قدس سرّه - علی المشائین ، القائلین بارتسام صور الأشياء فی ذات الواجب من لزوم كون البسيط فاعلاً وقابلاً .

قلتُ: فرق بينَ بينَ المقام وبينَ ما ذكرته، وذلكَ لانه لا ريب في أن استكمال الذات بتلك الصفات، فإذا فرض حيثية الكمال مرتبة متأخرة عن الذات فلا بد من جهة نقص وانفصال في مرتبة الذات ليصح الاستكمال بتلك الصفات، فالقبول في المقام ليس إلا بمعنى الانفعال المستلزم للتركيب، بخلاف ما ذكر في باب العلم، فإن استكمال الذات المقدسة ليس بالصورة العلمية الزائدة، بل بكونه بحيث تنبث تلك الصور عنه. وقد أكثر الشيخان أبو نصر و أبو علي في كلامهما أن مجد الباريء و بهاءه و علوه ليس بتلك الصور الزائدة. ابوالحسن القزويني.

(٣)

قوله: « وكان نُورِيته قُدْرته » ١٢/٤٠

أقول: يعنى لما اعتبر في كونه نوراً ظهوره لذاته وإظهاره لغيره، فحيثية كونه نوراً عين حيثية كونه قدرة، لأن القدرة هي الإفاضة المخصوصة. وهذه الإفاضة هو الإظهار الذى هو حيثية نوريته.

وكشف الحق أن مرجعها إلى الوجود المنبسط الذى هو النور المنبث عن الذات والقدرة، والعلم الفعلى بإجاده تعالى و مرتبة فاعليته إلى غير ذلك من الكمالات.

ابوالحسن القزويني.

(٤)

قوله: « حكاية عن الأشياء الكثيرة » ١١/٤١

وتمام الكشف عن ذلك، أن الوجود الجمعى لحقائق الأشياء المتكثرة موجب لظهور كل منها مراتب من الظهور بعدد ما توجد في ذلك الوجود، فالعلم المتحد مع القدرة ظاهر بصفة العلم وظاهر بنعت القدرة، فكان وجوده وظهوره متكرر، وكذا القدرة، فافهم، فإنه غامض لطيف. ابوالحسن قزويني.

(٥)

قوله: « من شيء لا من شيء » ١٣/٥٧
 أي من هذا القسم ، وهو شيء لا عن شيء . ابوالحسن قزويني .

(٦)

قوله: « ولو فرض عرضاً نفسانياً كان محتاجاً » ٣/٥٩
 أقول : أيضاً يحتاج إلى موضوعه ، وهو النفس ؛ ويلزم حينئذٍ وجود النفس ،
 وهو محال من وجهين :
 أحدهما خلاف المفروض ، لأنّ المفروض أنّ العرض النفساني وحده أوّل
 صادر صدر عنه تعالى لا هو من النفس .
 ثانيهما أنّ الصادر الأوّل يجب أن يكون علّة لما سواه ؛ فكيف يكون علّة
 للنفس ، وهي معه في درجة الوجود ؟
 أقول : وأيضاً كيف يكون العرض مع ضعف وجوده علّة للجوهر القويّة . وإنّما
 لم يتعرّض له المصنّف - قدّس سرّه - لأنّ مقصوده اندراج عدم عليّة العرض النفساني
 وعدم كونه صادراً أوّلاً فيما ذكره من الثّاني في النّظم ، وهو كونه : « بلا جسم فعّل » ،
 فعدّل عمّا ذكرنا إلى ما ذكر . ابوالحسن القزويني .

(٧)

قوله: « وبهذا الاعتبار » ٢/٦٠
 مراده أنّ اتّصاف الماهيات بالإمكان إنّما هو بملاحظة ذاتها بما هي هي لخلوّها
 في مرتبة ذاتها عن طرفيّ الوجود والعدم ، فإنّه عبارة عن فقرها وربطها إلى الجاعل كما

حقته صدر المتألهين - قدس سره - في الأمور العامة من الأسفار .
لا يقال : إذا كانت الوجودات ممكنة بهذا المعنى ، فأوصافها التي هي الفقر والربط
نقص فيها ؛ فكيف تكون جهة لصدور الأشرف ، فإنّ الوجوب عين الوجود .
لانّا نقول : الربط بالحقّ الحاصل الذي هو عين الوجود لا يوجب نقصاً فيه ،
بل هو كمال وبهاء له . وقياس إمكان الوجود على إمكان الماهية جزاف - كما قال سيّد
الأوصياء والأنبياء - عليه الصلوة والسلام - : « الفَقْرُ فَخْرِي » .
فتلخص ممّا ذكرناه أنّ الإمكان والربط والفقر إلى العلة والوجوب بالغير
والوجود المصدرى والإيجاد كلّها أوصاف ونعوت للهوية العينية الخارجيّة ، متغايرة
مفهوماً واعتباراً ، متّحدة ذاتاً وخارجاً . ابوالحسن القزويني .

(٨)

قوله : « فرداً ومثناً » ٦/٦٦

ويرد على هذه الطريقة أنّ المجموع المعتبرهنا ليس له وجود غير وجود الآحاد
بالأسر ، إذ ليس التركيب حقيقةً مؤدياً إلى الوحدة ، والوحدة مساوقة للوجود ، بل
عينه - كما أفادها صدر المحققين في حواشي حكمة الإشراق . ابوالحسن القزويني .

(٩)

قوله : « كما لا يخفى على المُنصف » ٥/٧٢

لأنّ في ارتسام الصّور في ذات الواجب تعالى محاذير عظيمة ومفاسد كثيرة ، أقلّها
عدم تحقّق العلم التفصيلي بالممكنات للواجب تعالى في مرتبة ذاته بذاته المقدّسة الوجوبية
كما اعترف به القائلون بالارتسام ، بخلاف القول بالمُشَلّ النورية ، فإنّه مبرهن مؤيد بالمكاشفات
القطعية . ابوالحسن القزويني .

فرهنگ

اصطلاحات و تعبيرات

the seven fathers (i.e. the planets)

الآباءُ السَّبْعَة

الأُمَمَات الأربعة التي يصحبها الذلّ والانقياد للآباء السبعة ٥/٦٨

eternity (endlessness)

الأبَد

المراد به المنتهى في السلسلة الطولية العروجية ١٤/٤٢

union of the intellect with the intelligible

اتِّحَادُ الْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ

استدلّ صدر المتألهين بتكافؤ المتضايين على اتِّحَادِ الْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ ٨/٣٥

parts

الأجزاء

ليس له (= لو احد) أجزاء ٩/٢٧ ، إمّا موجودة بوجود واحد بالعين وإمّا موجودة بوجودات متعدّدة ١٤/٢٧ ، إذا كانت واجبات لزم تعدّد الواجب ١/٢٨ ، كلّ مركّب محتاج إلى أجزاءه ٩/٢٨

the elements of a definition

الأجزاءُ الحَدِّيَّةُ

أى الجنس والفصل ١٠/٢٧ ، لوقوعها أجزاء لحدّ المركّب ١٦/٢٧

constituent parts of a definition

الأجزاءُ الحَدِّيَّةُ التَّحْلِيلِيَّةُ

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) حدّيّة تحليليّة احتاج الواجب في التقوّم

إلى تلك الأجزاء ٦/٢٨

predicative elements

الأجزاءُ الحَمَلِيَّةُ

إمّا أن تعتبر (= الأجزاء) في الذهن لا بشرط فهي الأجزاء الحمليّة ١٥/٢٧

external parts

الأجزاءُ الخَارِجِيَّةُ

أعنى المادّة والصّورة الخارجيتين ١٩/٢٧

quantitative parts

الأجزاء الكميّة

أى المقدرية ١٢/٢٧

measurable parts

الأجزاء المقدرية

إمّا أن تكون (= الأجزاء) متباينة في الوضع فهي الأجزاء المقدرية ١٨/٢٧

mental existent parts

الأجزاء الوجودية الذهنية

أعنى المادة والصورة الذهنتين ١٨/٢٧

actual existent parts

الأجزاء الوجودية الفعلية

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) وجودية فعلية احتاج الواجب في الوجود

٥/٢٨

bodies

الأجسام

كلها مستنده إلى العقول العرضية والطبقة المتكافئة ١٦/٦٧

elemental bodies

الأجسام العنصرية

المظاهر من الأجسام الفلكية والعنصرية ١٩/٥٧

celestial bodies

الأجسام الفلكية

المظاهر من الأجسام الفلكية والعنصرية ١٩/٥٧

need

الاحتياج

من لوازم التركيب ٨/٢٨

choice

الاختيار

لو كان الاختيار بالاختيار تسلسل ١٦/٤٩

lower

الأخس

الصعود من الأخس فالأخس ١٦/٥٨

- will الإرادة
 هي الرضا بالمراد ۲۲/۳۲، فينا شوق موكد يحصل عقيب داع هو إدراك الشيء
 الملايم ۱۱/۵۴
 talismanic powers أربابُ الطلسمات
 وهي طبقة عرضية تكافئت ۱۴/۶۶
- imprinting الارْتِسام
 ردّ حجة المشائين على كون علمه تعالى بالارتسام ۲۱/۴۴، الوجود الذّهنيّ
 إمّا بنحو الارتسام وإمّا بنحو الاتحاد ۲/۴۵
- eternity(beginninglessness) الأزَل
 العلم بالعلّة في الأزَل يستلزم العلم بالمعلول في الأزَل ۲۱/۳۶، سلب الكون فيه
 بالسّالبة البسيطة ۲۱/۴۱، نسبه إلى مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلى
 مراتب الوجود ۸/۴۲، مبدء ما هو نازل منزلة الوعاء للسّلسلة الطّولية التزويّة
 ۱۳/۴۲
- name الإسم
 العرفاء يطلقون الاسم على نفس الوجود والمسمّى على وجود الصّرف ۳/۲۳
 synonymous names الأسماءُ المُتَرادِفة
 إنّ اسم السّماء واسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة
 ۸/۲۴
- imaginal forms الأشباحُ النّمثاليّة
 المظاهر من الأجسام الفلكيّة والعنصريّة بل الأشباح المثاليّة ۲۰/۵۷
- illumination of the intellect إشرّاقُ النّعة بل
 يجعل النّفس مثله ۱۷/۶۸

intellectual illuminations الإِشْرَاقَاتُ الْعَقْلِيَّةُ

المثل أمثال للإشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر الأعلى ١٦/٦٨

the higher الأَشْرَفُ

النزول من الأشراف فالأشرف ١٦/٥٨

sensible rays الأَشِعَّةُ الْحِسِّيَّةُ

ما امتازت إلا بتمايز العلل ١٤/٦٥

intellectual rays الأَشِعَّةُ الْعَقْلِيَّةُ

تمايزها وتكثيرها في المحل العقليّ وشعوره بها ١٢/٦٥

things الأَشْيَاءُ

في ذواتها مستندة إليه تعالى ٢/٣٦

icons and talismans الأَصْنَامُ وَالطَّلِيسَمَاتُ

المثال التورى هو الأصل والأصنام والطلسمات فروع ٤/٧٠

relation الإِضَافَةُ

وهي لا يتصور بين الشيء ونفسه ١٦/٣٦

illuminative relation الإِضَافَةُ الْإِشْرَاقِيَّةُ

نور باعتبار كونه برزخ البرازخ ١٢/٣٠ ، علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط

والإضافة الإشراقية ١٩/٣٩ ، إن إضافة (= الله) الإشراقية وفيضه المقدس علم له تعالى

٣/٤٣ ، العلم الفعليّ وهو الإضافة الإشراقية لا يستدعى متعلقا ١٧/٤٥ ، إن علمه تعالى

بالأشياء حضورى وبالإضافة الإشراقية ١٢/٥١

God's relations إِضَافَاتُ اللَّهِ

ترجع إلى إضافة واحدة إشراقية هي القيومية ٢١/٣٠

non - existence in the sense of privation	أَعْدَامُ مَلَكَاتٍ
	الشُّرُورُ أَعْدَامُ مَلَكَاتٍ لَهَا حِظٌّ ضَعِيفٌ مِنَ الْوُجُودِ ٤/٢٧
accidents	الْأَعْرَاضُ
	المَادَّةُ وَالصُّورَةُ الذَّهْنِيَّةُ كَمَا فِي الْأَعْرَاضِ ١١/٢٧
permanent archetypes	الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ
	الشَّيْخُ الْعَرَبِيُّ وَأَتْبَاعُهُ جَعَلُوا الْأَعْيَانَ الثَّابِتَةَ اللَّازِمَةَ لِأَسْمَائِهِ تَعَالَى فِي مَقَامِ الْوَاحِدِيَّةِ عَلِمَهُ تَعَالَى ٧/٣٧ ، اللَّازِمَةَ لِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ ٢/٤٣
material individuals	الْأَفْرَادُ الْمَادِّيَّةُ
	أَخَذَهَا مَنْسُوبَةً إِلَى الْمَبَادِي بِصِحِّحِ كَوْنِهَا قَاعِدَةٌ مَخْرُوطٌ نُورُهَا وَإِشْرَاقُهَا الْفِعْلِيُّ ٦/٧٢
human individuals	الْأَفْرَادُ النَّاسُوتِيَّةُ
	لِنَوْعِهِ مِنَ الْمَخْرُوطِ مِثْلَ الْقَاعِدَةِ ١٩/٦٩
material individuals	الْأَفْرَادُ الْهَيُولَانِيَّةُ
	حَيْثُ زَمَانِيَّاتُهَا أَيْ زَوَانِيَّاتُ صُورِ الْأَفْرَادِ الْهَيُولَانِيَّةِ ١٤/٧١
acts of God	أَفْعَالُ اللَّهِ
	فِي أَنْحَاءِ تَقْسِيمَاتِ لِفِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى ١٠/٥٦
(the celestial) spheres	الْأَفْلَاقُ
	حَرَكَتُهَا لَيْسَتْ طَبِيعِيَّةٌ بَلْ نَفْسَانِيَّةٌ ٢/٢٠
the seven solid spheres	الْأَفْلَاقُ السَّبْعَةُ الشَّدَادُ
	لِلْهَيُولَى كَثْرَةُ اسْتِعْدَادِ بَحْرِكَاتِهَا ٢٢/٦٠
the nine spheres	الْأَفْلَاقُ التَّسْعَةُ
	فَيَسْتَوْفِي الْعُقُولُ التَّسْعَةَ الْأَفْلَاقَ التَّسْعَةَ ١٦/٦٠

words, expressions

الألفاظ

موضوعة للمعاني العامة ١٦/٣٣

impossibility

الامتناع

نسبة الشيء إلى نقيضه مكيفة بالامتناع ٤/١٩

intermediate position. middle ground

الأمرُ بَيِّنُ الأُمُورِ

خلاصته ١/٥١

possibility, contingency

الإمكانان

بمعنى القدر والتعلق بالغير ٢/١٩ ، مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان فقط لا

الحدوث ١١/٢٠ ، لما صحَّ على النفس صحَّ على طبيعة الجوهر المجرد مطلقا ٢٠/٧٣

contingency of parts

إمكانُ الأجزاء

على تقدير ثبوتها للواجب تعالى 'لزم ذلك الاحتياج ٨/٢٨

dispositional possibility

الأمكانُ الاستيعادي

إن غيره (= واجب الوجود) لا يخلو عن ملابسة قوة سواء كانت ذاتيا أو استعداديا

٢٠/٤٨

(ontologically) higher possibility

إمكانُ الأشرف

شروط إجراء قاعدة إمكان الأشرف أن يكون الأشرف والأخس من نوع واحد

١٦/٧٠ ، والتعبير ليس على ما ينبغي إذ الإمكان لا يوصف بالأشرف والأخس إلا أن

يكون مرادهم بالإمكان هو الممكن ١٥/٧٢

relative possibility

الإمكانُ بالقياس

إذ بينها (= الأجزاء) الإمكان بالقياس والصحابة الاتفاقية ٢/٢٨

essential possibility

الإمكانُ الذاتي

إن كان موضوعه المهية التعميلية كان ذاتيا ٥/٣١ ، إن غيره (= واجب الوجود)

- لا يخلو عن ملاسة قوّة سواء كانت إمكانا ذاتيا أو استعداديا ٢٠/٤٨
 الأُمّهاتُ الأربَعَة
 the four mothers (i.e. elements)
- التي يصحبها الذّلّ والإنقياد للآباء السبعة ٥/٦٨
 الانْتِسابُ الإِشْرَاقِيّ
 illuminative relation
 قدرته (= الله) انتسابه الإِشْرَاقِيّ ١٦/٤٠، لا يستدعي طرفا لأنّه الإِشْرَاقُ القائم
 بالذّات ٢١/٤١
- الإنسانُ البَشَرِيّ
 a man of flesh and blood
 العالم إنسان لارأس له كالإنسان البشريّ ٢/٢٥
- الإنسانُ الكَامِلِ
 the perfect man
 بوحدته جامع لكلّ ما في الوجود من الصّور والمعاني والأشباح والأرواح ١٧/٤٢
- الإنسانُ الصّغِيرِ
 microcosm (i.e. man)
 إن القلب الصنوبريّ فيه أشرف الأعضاء ٢١/٢٣، وقد جعل الرئيسة في الإنسان
 الصّغير باعتبار سبعة ٢٣/٢٣، العناصر في الإنسان الكبير كججر المئانة في الإنسان الصّغير
 ٦/٢٤
- الإنسانُ الكَبِيرِ
 macrocosm (i.e. the universe)
 هذا العالم إنسان كبير واحد بالعدد ١٣/٢٣، الشّمس في الإنسان الكبير سيّد -
 الكواكب والأفلاك ٢١/٢٣، العناصر في الإنسان الكبير كججر المئانة في الإنسان الصّغير
 ٦/٢٤
- الأنوارُ الإسْفَهَبِيَّةُ
 marshalling lights
 النور المعنويّ الأنوار القاهرة والإسفهديّة ١٤/٣٢
- الأنوارُ الأعلىّين
 the supernal lights
 وهي الطبقة الطوليّة ١١/٦٦

(spiritual) accidental lights

الأنوارُ السَّانِحَةُ

تضاعفها من نور الأنوار ومشاهداتها له تعالى ١٩/٦٤

the triumphal lights

الأنوارُ القَاهِرَةُ

النور المعنويّ الأنوار القاهرة والإسفهدية ١٤/٣٢ ، مشاهدة كلّ ساقل منها

عليها ٢١/٤٦

the horizontal triumphal lights

الأنوارُ القَوَاهِرُ الطُّولِيَّةُ

أى إشراقات العقول المترتبة ومشاهداتها ٤/٦٣

the governing lights

الأنوارُ النمُدْبَرَةُ

فى الإنسان برهنا على وجودها ١٢/٧٣

is-ness; existence

الإنيَّةُ

المهية فيه (= الله) هى الإنيَّة ٢٢/٣٠

existentiation

الإيجادُ

فرع الوجود ٩/٤٩ ، متفرّع على الوجود ٢٢/٥٠ ، الدّاعى والغرض من الإيجاد

ذاته تعالى ١٤/٥٤ ، الدّاعى والغرض منه عين ذاته تعالى ٦/٥٥

real existentiation

الإيجادُ الحَقِيقِيّ

لا المصدرى هو الوجود المنبسط ١٨/٤٥ ، حصره فيه (= الله تعالى) لاينافى إثبات

إيجادات الوسطية غير مستقلة ١٤/٤٩

verbal existentiation

الإيجادُ النمَصَدَرِيّ

والإيجاد الحقيقى لا المصدرى هو الوجود المنبسط ١٨/٤٥

mediated existentiation

الإيجادُ الوَسَطِيَّةُ

حصر الإيجاد الحقيقى فيه (= الله تعالى) لاينافى إثبات إيجادات وسطية ١٤/٤٩

pure absurdities	الباطلاتُ الصَّرْفَةُ
	لزم الخلف (لو كان) الحقّ الصَّرْفُ ملتئما من الباطلات الصَّرْفَةُ ۱۱/۲۸
in its essence, in itself	بِدَايِهِ
	بذاته ولذاته كالظرف والمجرور إذا افترقا اجتماعا وإذا اجتمعا افترقا ۸/۱۸
the high and low isthmuses	البرَازِخُ العُلُوِيَّةُ والسُّفْلِيَّةُ
	وَأَمَّا حِكْمَاءُ الإِشْرَاقِ غَيْرُهُمْ (= غير الإسلام) فَيَعْبُرُونَ عَنِ الأَجْسَامِ الفَلَكِيَّةِ والعنصريَّةِ بِالْبَرَازِخِ العُلُوِيَّةِ والسُّفْلِيَّةِ ۲۲/۵۷
isthmus of isthmuses	بَرَزَخُ البَرَازِخِ
	الإضافة الإِشْرَاقِيَّةُ نور باعتبار كونه برزخ البرازخ ۱۲/۳۰
simplicity	البَسَاطَةُ
	في بساطته تعالى ۷/۲۷
non - composite entities	البَسَائِطُ
	الكثرات والمركبات لا بدّ أن تنتهي إلى الوحدات والبسائط ۵/۳۲
the simple	البَسِيْطُ
	كلّ الوجودات وليس بشيء منها ۲۱/۴۳
the ultimately simple, real non - composite	بَسِيْطُ الحَقِيْقَةِ
	واجد وجامع لكلّ وجود وكمال وجود بنحو أعلى ۸/۴۱ ، مشتمل على جميع صور ما دونه بنحو البساطة ۷/۴۷
negatively conditioned	بِشَرْطٍ لَّا
	وإمّا أن تعتبر (= الأجزاء) في الذّهن بشرط لإفهمي الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة ۱۷/۲۷

complete, perfect	التَّام
	ما ليس له حالة منتظرة كالعقول ١٩/٥٦
essential renewal	التَّجَدُّدُ الدَّائِي
	الحركة الجوهرية والتَّجَدُّدُ الدَّائِي فِي الطَّبِيعَةِ ٥/٦٢
hierarchy	التَّرْتِيب
	ما صدر عنه تعالى إلتها صدر بالتَّرتيب ٥/٥٨
composition	التَّرْكِيب
	الاحتياج من لوازم التَّرْكِيب ٨/٢٨
real composition	التَّرْكِيبُ الْحَقِيقِيُّ
	إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم ، وحيث لم يكن تركيب حقيقي موداً إلى الوحدة ٤/٢٨
infinite regress	التَّسْلُسُ
	المحرك ينهى إلى محرك غير متحرك أصلاً دفعا للدور والتسلسل ١/٢٠
successive regress	التَّسْلُسُ التَّعاقِبِيُّ
	جائز عندهم ويمثلون بحركة الثقل إلى أسفل ١٣/٦٢
equivocality	التَّشْكِيكُ
	الوجود مقول بالتشكيك ١٣/٣٣
mutual correlation	التَّضَايُفُ
	التمسك به لإثبات معقولة ذاته لذاته ٤/٣٥
multiplicity of the necessary existent	تَعَدُّدُ النِّوَاجِبِ
	إذا كانت الأجزاء واجبات لزم تعدد الواجب ١/٢٨

delegation	التفويض
	المستازم للشرك الخفي ١٧/٥٠
constitutiveness	التقوم
	إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) حدية تحليلية احتاج في التقوم ٦/٢٨
equivalence	التكافؤ
	لا يستدعي إلا ثبوت المعية ١٢/٣٥
multiplicity	التكثُر
	حصوله على طريقة الإشراقيين ٢٠/٦٢
speaking	التكلم
	هو الإعراب عما في الضمير ٢٣/٣٢
speech of God	تكلم الله
	غر فيه وإن الوجودات كلماته ١٦/٥١
essential speech	التكلم الذاتي
	المكنون الغيبي إعراب وإظهار بذاته وهو التكلم الذاتي ١/٣٣
mutual implication, necessary concomitance	التلازم
	إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم ٣/٢٨
coexistence of independent causes	توارد العلل
	مع تعدد إله العالم توارد العلل المستقلة على المعلول المشخص ٦/٢٥
monotheism, unification, unity, oneness	التوحيد
	في مقامه يسقط إضافات الوجود إلى المهيئات ٢٢/٥٠

fatalism , predestination

الْمَجْبُور

لاتوهمنّ الجبر من ذلك (= كون علمه فعلياً) ٣/٤٩

the maker

الْجَاعِل

جعل الحركة لانه جعل الحركة حركة ١/٦٢

the world of spiritual realities

الْجَبَرُوت

وهو عالم العقول ١٦/٥٧

particularity

الْجُزْئِيَّة

ف عنوان الجزئية ينا في الحمل ١٦/٢٧

elemental body

الْجِسْمُ الْعُنْصُرِيّ

بجنب الأفلاك بداطفياً ٤/٢٤

making

الْجَعْل

أى المجعلية عامة لجميع الممكنات ١٨/٤٨

composite making

الْجَعْلُ التَّرْكِيبِيّ

فيما بين الشيء وذاته وذاتياته باطل ٢/٦٢

genus

الْجِنْس

لا أجزاء حدّ ، أى الجنس والفصل ١٠/٢٧

substance

الْجَوْهَر

مهية إذا وجدت كانت لافى الموضوع ١٧/٣٠

generic substance

الْجَوْهَرُ الْجِنْسِيّ

وجوهر للحمل الاتحاديّ ، أى الجوهر الجنسيّ ٢/٧٢

corruptible substance

الْجَوْهَرُ الْفَاسِد

الذى يشتمل عليه كُرة القمر ٩/٢٤

non - material substance	النَّجْوَهْرُ الْمُمْجَرَّدُ
	ممکن و إلا لما وجدت النفس المجردة لكنّها وجدت ١٦//٧٣ ، لما صحّ
	الإمكان على النفس صحّ على طبيعة الجوهر المجرد مطلقا ٢١/٧٣
simple ignorance	النَّجَهْلُ الْبَسِيطُ
	النفوس الطاهرة عن علائق الطبيعیة وعن الجهلین البسیط والمركّب ١٤/٥٣
composite ignorance	النَّجَهْلُ الْمُرَكَّبُ
	انظر : الجهل البسیط
need	الْحَاجَة
	لزوم الخلف على وجه آخر وهو صيرورة الغنى المحض مشوبا بالحاجة ١١/٢٨
contingent	النَّحَادِثُ
	سببه كان حادثاً ٢/٦١ ، علّة كل حادث مركّب من شيء قديم ومن شيء حادث
	١٧/٦١
veil	النَّحِجَابُ
	لا حجاب من المادّة ولو احقها من الزّمان والمكان في المفارقات ٣/٦٥
contingency, originatedness	النَّحْدُوثُ
	مناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان فقط لا الحدوث ١١/٢٠ ، والتجدّد ذاتيّ
	للحركة ٢٢/٦١
temporal originatedness	النَّحْدُوثُ الزَّمَانِيّ
	لا يلزم منها حدوث ما انفعّل ، أي الحدوث الزّمانيّ ١/٤٨
movement, motion	النَّحْرَكَة
	لا بدّ لها من محرّك ٢٣/١٩ ، الحركة طلب والطلب لا بدّ له من مطلوب ٧/٢٠ ،
	الجماعل جعل الحركة لا أنّه جعل الحركة حركة ١/٦٢ ، في كلّ حركة أمر واحد مستمرّ

وهو التوسّط بين المبدء والمنهى ١٢/٦١، الحدوث والتجدّد ذاتيّ للحركة ٢٢/٦١

movement in the sense of cutting

الْحَرَكَةُ بِمَعْنَى الْقَطْعِ

رأسم الأمر ممتدّ ١٣/٦١

mediating movement

الْحَرَكَةُ التَّوَسُّطِيَّةُ

ومثال النسبتين (= نسبة الأزل إلى مراتب الدهر والزّمان) نسبة الحركة التّوسّطية

إلى مراتب القطعية ٩/٤٢

substantial movement

الْحَرَكَةُ الْجَوْهَرِيَّةُ

والتجدّد الدّائريّ في الطّبيعة ٥/٦٢

the Truth (i.e. God)

الْحَقُّ تَعَالَى

له الأصناف الأربعة من الصّفات ١٠/٢٩

pure Truth

الْحَقُّ الصَّرْفُ

لزوم الخلف (لو كان) الحقّ الصّرف ملتبها من الباطلات الصّرفة ١١/٢٨

predication

الْحَمْلُ

فعنوان الجزئية ينافي الحمل ١٦/٢٧

living

الْحَيَّ

وهو الحياة، إذ لا يعتبر الذات في المشتقّ ١٥/٢٩، فعلاً وحرّاً كما بدأ ١٦/٣٢،

هو الدّراك النّفعال ١٠/٥١

life of God

حَيَاةُ اللَّهِ

فيها وبعض ما يتبعها ٨/٥١

causative mood

الْحَيْثِيَّةُ التَّعْلِيلِيَّةُ

المراد به «لذاته» نفيها ٩/١٨

conditional mood	الْحَيْثِيَّةُ التَّقْيِيدِيَّةُ المراد به «= لذاته» نفياً ٨/١٨
elemental animal	الْحَيَوَانَاتُ الْعُنْصُرِيَّةُ العالم شخص من الحيوان لكن لا ذنب له كالحَيوان العنصرى ٢/٢٥
absolute hiddenness	الْخِفَاءُ الْمَطْلَقُ المعبر عنه بالكفر المخفى في الحديث القدسي ١٣/٣٠
the void	الْخِتَاءُ النكرتان إذا لم تكن إحداهما محيطة بالأخرى! لزم الخلاء ٧/٢٣
self - contradiction	الْخُلْفُ ثبوتها (= الأجزاء) للواجب خلف ٢١/٢٧ ، لزم الخلف والاحتياج جميعاً على تقدير إمكان الأجزاء ١٠/٢٨
the multiple good	الْخَيْرُ الْكَثِيرُ تركه لأجل الشر القليل شر كثير ٨/٢٦
the pure good	الْخَيْرُ الْمَحْضُ الشيء إما خير محض وإما خيره كثير غالب على شره وإما مساو له ١٧/٢٥ ، ليس لها حالة منتظرة ٣/٣٦
motive	الدَّاعِي والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالى! ٧/٥٥
horizontal indication	الدَّلَالَةُ الْعَرَضِيَّةُ التي باعتبار وضع موجود عرض لآخر مثله في السلسلة العرضية الزمانية تزول ٢١/٥٢
conventional indication	الدَّلَالَةُ الْمَوْضِعِيَّةُ الإلهية الذاتية الطولية لا تزول ٢٢/٥٢

vicious circle

الدَّوْرُ

المحرّك ينتهي إلى محرّك غير متحرّك أصلاً دفعا للدَّوْر والتّسلسل ١/٢٠

perpetual duration

الدَّهْرُ

نسبة الأزّل إلى مراتب الدَّهْر و الزّمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود
٨/٤٢، روح الزّمان والأزّل روح الدَّهْر ١٠/٤٢. الشّيء فيه مع هيولاه الأولى والثّانية

اجتمع ١٧/٧١

the essence of God

ذَاتُ اللَّهِ

مصادق للحمل ١/٣١، علّة لذات ماعدا وهو كلّ الوجودات الممكنة المجرّدة

والمادّية ٢٢/٣٩

essential

الدَّائِمِيّ

لا يعلّل ١/٦٢

lord of the species

رَبُّ النّوْعِ

المثال النّوريّ الذي يقال له ربّ النّوع ٢/٤٧، الأفاعيل المتقنة في هذا العالم
من ربّ النّوع ٦/٦٨، بإلهامه للنحل المسدّسات وللعناكب المثلثات ١١/٦٨، إذا
سمعت منهم أن يقولوا: « ربّ النّوع كلّيّ » فالمراد بالكلّيّة السّعة الوجوديّة ٦/٧٠

time

الزّمان

نسبة الأزّل إلى مراتب الدَّهْر والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود

٨/٤٢، الدَّهْر روح الزّمان والأزّل روح الدَّهْر ١٠/٤٢

simple negative proposition

السّالِبةُ البسيّطةُ

المنتفية بانتفاء الموضوع ٢١/٤١

cause

السّبَبُ

العلم بالسّبب علم بالمسبّب ١/٣٦، تخلّف المسبّب عنه غير جازم ٨/٦١

complete cause	السَّبَبُ التَّامُّ التَّخَلَّفَ عَنْهُ مَحَالٌ ۸/۳۶
completing cause	السَّبَبُ التَّمَامِيُّ السَّبَبُ الْغَائِيُّ هُوَ السَّبَبُ التَّامُّ ۹/۷۱
final cause	السَّبَبُ الْغَائِيُّ هُوَ السَّبَبُ التَّامُّ ۹/۷۱
the solid seven (i.e. the spheres)	السَّبْعُ الشَّدَادُ حَقَارَةُ الْعُنَاصِرِ وَالْعُنُصْرِيَّاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا ۲۰/۲۴
seven planets	السَّبْعَةُ السِّيَّارَةُ وَبِإِزَائِهَا (= بِإِزَاءِ الرَّئِيسَةِ فِي الْإِنْسَانِ الصَّغِيرِ) فِي السَّمَاءِ السَّبْعَةُ السِّيَّارَةُ ۱/۲۴
the register of bieng	سِجِّلُ النُّكُونِ أَيُّ الصُّوَرِ الْجَزْئِيَّةِ الْعَيْنِيَّةِ الْمُنْطَبَعَةِ فِي الْمَوَادِّ الْكُونِيَّةِ ۱۶/۴۷
simple negation	السَّلْبُ الْبَسِيطُ لَمْ تَكْ ذَاتٌ كُلِّ شَيْءٍ بِالسَّلْبِ الْبَسِيطِ فِي الْأَزْلِ ۱۹/۴۱
negation of negation	سَلْبُ السَّلْبِ وَصِفَهُ (= اللَّهُ) السَّلْبِيُّ سَلْبُ السَّلْبِ جَا ۱۵/۳۰
descending vertical chain	السَّنَسِلَةُ الطُّوْلِيَّةُ النُّزُولِيَّةُ الْأَزْلُ مَبْدَأُ مَا هُوَ نَازِلٌ مَنزِلَةً الْوَعَاءِ لِلسَّنَسِلَةِ الطُّوْلِيَّةِ النُّزُولِيَّةِ ۱۳/۴۲
ascending vertical chain	السَّنَسِلَةُ الطُّوْلِيَّةُ الْعُرُوجِيَّةُ الْمُرَادُ بِالْأَبَدِ الْمُنْتَهَى فِي السَّنَسِلَةِ الطُّوْلِيَّةِ الْعُرُوجِيَّةِ ۱۴/۲۴
negative (attributes) of God	سُلُوبُ اللَّهِ سُلُوبُهُ (= اللَّهُ) تَعَالَى أَنْ تَرْجِعَ إِلَى سَلْبٍ وَاحِدٍ هُوَ سَلْبُ الْإِحْتِيَاجِ ۲۰/۳۰

affirmative negation	سَلُوبٌ أَيْجَابَاتٍ كسلب القرن من الإنسان ٥/٢٧
heaven	السَّمَاءُ إِنَّ السَّمَاءَ كُلَّهَا كَوَاكِبُهُ وَأَفلاكُهُ أَحْيَاءٌ ١٧/٢٣
first heaven	السَّمَاءُ الْأُولَى وَرَبِّمَا قَالُوا كُلِّ السَّمَاءِ الْأُولَى ١٣/٢٤
(spiritual) accidental lights	سَوَائِحُ الْأَنْوَارِ تضاعفت لمبلغ مكثار ١٣/٦٣
evil	الشَّرُّ أعدام ، وقد حكموا ببداهة المسألة ١٣/٢٦
minor evil	الشَّرُّ الْقَلِيلُ ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل سرّ كثير ٨/٢٦
hidden disintegration of oneness	الشَّرُّكَ الْخَفِيّ التفويض مستلزم له ١٧/٥٠
consciousness	الشُّعُورُ لكنّ بالفعل الشّعور وجبا ٥/٤٨
the visible world	الشَّهَادَةُ كلّ ما في الشهادة آية لما في الغيب ٥/٢٩
evils	الشُّرُورُ أعدام ملكات ، لها حظّ ضعيف من الوجود ٤/٢٧
thing, entity	الشَّيْءُ نسبته إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه ٣/١٩ ، إمّا خير محض ، وإمّا خيره كثير

غالب على شره ، وإما مساوله ١٧/٢٥ ، فرق بين عدم الشيء مطلقا و بين عدمه عن موضوع قابل ٦/٢٧ ، شبيثة الشيء بتمامه وكماله ١٥/٤١ ، مالم يتشخص لم يوجد ١٠/٥٩

الشيءُ مِنْ الشيءِ (derivation of) a thing from (another) thing

كالنفوس من العقول ١٠/٥٧

الشيءُ مِنْ لا شيءٍ (derivation of) a thing from nothing

كالأجسام ٩/٥٧

شَيْبَةُ الشيءِ the «thingness» of a thing

بتمامه وكماله لابنقصه ١٠/٧١

الصادرُ الأوَّلُ the first effusion; the first emanation

يجب أن يكون علة لجميع ما دونه ٥/٥٩

صاحبُ الطَلِيسْمِ lord of the talisman; lord of the theurgy

كلّ فعل ذى نما من جسم لدى الإشراقيين منه ٨/٦٨

الصَّحَابَةُ الاتِّفَاقِيَّةُ coincidental association

إذ بينهما (= الأجزاء) الإمكان بالقياس والصحابة الاتفاقية ٢/٢٨

الصُّحُفُ الْمُنَشَّرَةُ the spread books

هى وجودات النفوس ووجودات عالم المثال والملك ١٠/٥٣

صِرْفُ التَّوَجُّودِ pure existence

والمراد به الوجود بشرط لا وهو الواجب تعالى ١٤/٢٠ ، نسبة ذهنية ٢٠/٤٠

الصِّفَاتُ attributes

إثبات الصفات هنا استطرادى ٥/١٨ ، هم (= المعتزلة) نافون للصفات ١١/٣٣

صِفَاتُ اللَّهِ attributes of God

في أحكامها ٢/٢٩

real attributes of God	صِفَاتُ اللَّهِ الْحَقِيقِيَّةِ
	ترجع إلى صفة واحدة هي الوجود ٢١/٣٠ ، زاد نعمة حدودها الخارج عن مفطور العقل ١٨/٣٣
pure relative affirmative attributes	الصِّفَاتُ الثَّبُوتِيَّةُ الْإِضَافِيَّةُ الْمَحْضَةُ
	كأبوّة زيد لعمره وأخوته لبكر ٩/٢٩
pure real affirmative attributes	الصِّفَاتُ الثَّبُوتِيَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ الْمَحْضَةُ
	كحيات زيد وبياضه ٨/٢٩
attributes of glory	صِفَاتُ النِّجَالِ
	يقال لنعوته (= الله) السَّلْبِيَّة ١١/٢٩
attributes of perfection	صِفَاتُ النِّجَمَالِ
	يقال لنعوته (= الله) الثَّبُوتِيَّة ١٢/٢٩
negative attributes	الصِّفَاتُ السَّلْبِيَّةُ
	ككون زيد ليس بحجر ٧/٢٩
attributes of perfection	الصِّفَاتُ الْكَمَالِيَّةُ
	ذاته تعالى لا بدّ أن يكون بذاته كاملاً مستحقاً لحمل الصفات الكمالية ٢/٣١
attributes	الصِّفَةُ
	هي المعنى القائم بالغير ١٢/٣٣ ، كلّ صفة له عرض عريض ١٣/٣٣
relative attributes	الصِّفَةُ الْإِضَافِيَّةُ
	كالقادرية مضاف حقيق ٦/٣٠
real relative attributes	الصِّفَةُ الْحَقِيقِيَّةُ ذَاتُ الْإِضَافَةِ
	كالقدرة مضاف مشهورى ٧/٣٠

negative attributes	الصِّفَةُ السَّلْبِيَّةُ
	أعمّ ممّا يتنطق فيها بحرف السلب وممّا كان له لفظ بسيط ۲/۳۰
obscure icon	الصَّنَمُ الغَاسِقُ
	النور القاهر في صنمه الغاسق حكمه من القهر والحبّ ونحوهما انسحب ۱/۶۸
mental form	الصُّورَةُ الذّهْنِيَّةُ
	كصورة الشمس لا يمكن أن تكون حكاية عن أشياء كثيرة ۱۰/۴۱
intelligible form	الصُّورَةُ العِلْمِيَّةُ
	الصورة العينية عين الصورة العلمية ۱۹/۳۷
concrete form	الصُّورَةُ العَيْنِيَّةُ
	عين الصورة العلمية ۸/۳۷
the (unchangeable decreed) forms	الصُّورَةُ القَضَائِيَّةُ
	المراد بها المثل التورية ۲۳/۴۶ ، لا تردّ ولا تبدل ۲۰/۶۸
imaginal forms	الصُّورَةُ المِثَالِيَّةُ
	علم النفس بالصورة العلمية المثالية التي في عالمها عين قدرته عليها ۱۳/۴۰
imprinted forms	الصُّورَةُ المُرْتَسِمَةُ
	الصورة الجزئية عند المشائين كالصورة المرشمة في خيالنا ۱۴/۴۲ ، إرجاعها إلى المثل أولى واحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ۱۴/۷۲
the vertical order	الطَّبَقَةُ الطُّوْلِيَّةُ
	كيفية صدور الطبقة العرضية منها ۴/۶۶
the horizontal order	الطَّبَقَةُ العَرْضِيَّةُ
	كيفية صدورها من الطولية ۴/۶۶

nature

الطَّبِيعَة

الحركة الجوهرية والتجدد الذاتى فيها ٥/٦٢ ، كلتها صحّ على الفرد صحّ على
الطبيعة من حيث هي ١٩/٧٣

seeking

الطَّاب

لابدّله من مطلوب ٧/٢٠

talisman,theurgy

الطَّائِسْم

كلّ زينة وكمال فى الطلسم بنحو التشتت و بنحو التعاقب والسيلان فهو فى
صاحبه بنحو الوحدة والبساطة ٢/٦٩

manifestation, appearance

الظُّهُور

واذ هو ظهور قائم بذاته فهو ظاهر ١٠/٣٢

the highest light

الضَّوُّءُ الْأَعْلَى

الأشياء التى فى العالم الأعلى كلتها ضياء لأنها فى الضوء الأعلى ٩/٦٥

intelligent

العَاقِل

كلّ عاقل مجرد ٩/٣٤ ، مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول ١٥/٣٥

knowing, the knower

العَالِم (بكسر لام)

هو تعالى عالم بذاته ٥/٣٤

universe; world

العَالَم (بفتح لام)

لاحيوان فقط بل آدم وإنسان كبير ١/٢٥ ، جملة ملحوظة متدلّية بعرش الله ١/٢٥
هذا العالم إنسان كبير واحد بالعدد ١٣/٢٣ ، فى كيفية حصول الكثرة فيه ٢٠/٥٩

physical world

العَالَمُ الْجِسْمَانِيّ

شكله الطبيعيّ هو الكرة ٧/٢٣

the world of sense	عَالَمُ الْحِسِّ
	تطابق عالم الحسّ وعالم العقل ١٨/٦٧
the sensory world	العَالَمُ الْحِسِّيّ
	عالم المثال أشرف من العالم الحسّي لأنّ ذلك كلّه حياة وشعور ١٩/٦٦
the world of intellect	عَالَمُ الْعَقْلِ
	تطابق عالم الحسّ وعالم العقل ١٨/٦٧
the higher world	العَالَمُ الْعِلْمِيّ
	صور عارية عن الموادّ خالية عن القوّة والاستعداد ١٧/٥٩
macrocosm	العَالَمُ الْكَبِير
	نسبة الشّمس إليه نسبة القلب إلى البدن ١٢/٦٧
the imaginal world	عَالَمُ الْمِثَال
	قبل المثل عالم المثال ١٩/٧١ ، أشرف من العالم الحسّي لأنّ كلّه حياة وشعور ١٩/٦٦
the world of unity	عَالَمُ الْوَحْدَةِ
	النّفس والعقل الكلّيين من عالم الوحدة ١٣/٢٣
knowingness	العَالِمِيَّة
	نفس النسبة التي للالم الى المعلوم ١٩/٢٩
non - existence of a thing	عَدَمُ الشَّيْءِ
	فرق بين عدم الشّيء مطلقا وبين عدمه عن موضوع قابل ٦/١٧
intellect	العَقْل
	إنّ أول ما صدر هو العقل ١٨/٥٨ ، يصدر من كلّ عقل عقل وفلك ١٦/٦٠ ، النّفس والعقل متخالفان نوعا واختلافهما بالنقص والكمال ٢٠/٧٠ ، القاهرة أي العقل ١١/٧٣ ،

	المجرد الأشرف ١٧/٧٣
the first intellect	العقل الأول
	الممكن الأقرب الأشرف وهو العقل الأول ١٨/٤٦
the simple intellect	العقل البسيط
	مراده (= فرفوريوس) ما سنذكره من العقل البسيط ٢١/٣٨ ، علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الإشراقية ١٩/٣٩
the second intellect	العقل الثاني
	الذي أيضا نور ١٠/٦٠ ، ليس فيه ما يبق بصدور فللك ثامن ١٥/٦٧
the tenth intellect	العقل العاشر
	هو العقل الفعال للنفوس الناطقة ١٧/٦٠
active intellect	العقل الفعال
	كون الإنسان خليفة الله باعتبار عقله المستفاد و اتّحاده بالعقل الفعال ٢٢/٢٤
non - material intellect	عقل الكلّ
	يعنون به جملة العقول المفارقة ١٥/٢٤
universal intellect	العقل الكلّي
	النفوس والعقل الكلّيين من عالم الوحدة ١٣/٢٣
acquired intellect	العقل المُستفاد
	كون الإنسان خليفة الله باعتبار عقله المستفاد ٢١/٢٤
non - material intellect	العقل المُفارق
	والكلّ له عقل مفارق يفيض عليه ١٢/٢٤
the nine intellects	العقول التسعة
	فيستوفى العقول التسعة ١٦/٦٠

the equivalent horizontal intellects

العُقُولُ الْعَرَضِيَّةُ الْمُتَكَافِيَّةُ

فيها كثرة نوعية ٦/٤٧

the equivalent intellects

العُقُولُ الْمُتَكَافِيَّةُ

إنما سميت العقول المتكافئة مثلاً لكونها أمثالا لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها

١٤/٦٨

non - material intellects

العُقُولُ الْمُفَارِقَةُ

يعنون بعقل الكلّ العقول المفارقة ١٥/٢٤

knowledge

الْعِلْمُ

انكشاف الأشياء وظهورها بين يدي العلم ١٩/٣٢ ، كون الشيء نوراً لنفسه
ونوراً لغيره ٢٠/٣٢ ، خاصيته إتقان الفعل ٩/٣٣ ، الأقوال فيه ١٥/٣٦ ، إمّا إضافة
أو صورة مساوية للمعلوم ١٦/٣٢ ، قد يطلق العلم ونظايره ويراد بها معانيها الإضافية
العرضية ١٤/٤٥

Divine knowledge

عِلْمُ اللَّهِ

علمه قدرته ١٢/٤٠ ، إنّ إضافته الإشراقية وفيضه المقدّس علم له تعالى
٣/٤٣ ، بالأشياء حضوريّاً وبالإضافة الإشراقية ١٢/٥١ ، علمه (= الله) بغيره ٢٢/٣٥ ،
مراتبه ٢٢/٤٤

non - detailed knowledge

الْعِلْمُ الْإِجْمَالِيّ

يكون ذاته تعالى علماً إجمالياً ١/٣٩ ، وكونه علماً إجمالياً أي وجوداً بحتاً بسيطاً
٩/٤١ ، الكمال الذي هو عين ذاته كمال العلم التفصيلي ٧/٧١

human knowledge

عِلْمُ الْإِنْسَانِ

قسّم إلى ثلاثة أقسام ٥/٣٩

sensory knowledge

الْعِلْمُ الْإِحْسَاسِيّ

متف عنه (= الله) على ما نسب إلى المشائين ١٩/٣٨

detailed knowledge

الْعِلْمُ التَّفْصِيلِيُّ

المتأخرون قالوا إن ذاته تعالى علم إجماليّ بجميع ما سواه لا تفصيليّ ٣/٣٩ ، علمه

الإجماليّ الكماليّ الذي هو عين ذاته كمال هذا العلم التفصيليّ ٧/٧١

intuitive knowledge

الْعِلْمُ الْحُضُورِيُّ

إنّ علم الشيء بذاته حضوريّ ١٧/٣٦ ، إنّ علمه تعالى بالأشياء حضوريّ و

بالإضافة الإشرافية ١٢/٥١

essential knowledge

الْعِلْمُ الذَّائِيّ

مقام الكثرة في الوحدة ٢٢/٤٢ ، كيف لا يكون علمه فعلياً وعلمه ذاتيّ ١/٤٩

creative fore knowledge

الْعِلْمُ الْعَيْنَائِيُّ

اعتبر فيه كونه سابقاً على النظام الأحسن ١٣/٤٦ ، فيه تعالى عين الدّاع ١٣/٥٤

actual knowledge

الْعِلْمُ الْفِعْلِيُّ

مقام الوحدة في الكثرة ٢٢/٤٢ ، إنّ علم الأوّل تعالى شأنه فعليّ ٢٢/٤٨ ، وهو

الإضافة الإشرافية لا يستدعي متعلّقاً ١٧/٤٥

knowledge of the Necessarily (Existent)

عِلْمُ الْوَاجِبِ

بالأشياء وانطواء الكلّ في علمه ١٠/٣٩

unitary and simple knowledge

الْعِلْمُ الْوَاحِدُ الْبَسِيطُ

فعال للتفاصيل وهو أشرف منها ٩/٣٩

cause

الْعِلَّةُ

مناط الحاجة إليه هو الإمكان فقط لا الحدوث ١١/٢٠ ، كلّ معلول ملائم لعلته

المقتضية إتياءه ١٢/٢٥ ، مضافه للمعلول والمحرّك للمتحرك ١٢/٣٥ ، العلم بالعلّة بما

هي علّة يقتضى العلم بالمعلول ٤/٣٦ ، المعلول شأن من شؤون العلة ١٢/٣٦ ، العلم بالعلّة

	في الأزل يستلزم العلم بالمعلول في الأزل ٢١/٣٦
final cause	العِلَّةُ الغَيبِيَّةُ
	فاعل الفاعل بما هو فاعل ٥/٥٦
foreknowledge	العِنَايَةُ
	وهي عند المشائين صور مرتسمة في ذاته ١٢/٤٦ ، اقتضت وجود الأفعال ٦/٥٨
vertical worlds	العَوَالِمُ الطُّوَلِيَّةُ
	هو منظمّ العوالم الطوليّة والعرضيّة ١٢/٥٥
horizontal worlds	العَوَالِمُ العَرْضِيَّةُ
	هو منظمّ العوالم الطوليّة والعرضيّة ١٢/٥٥
intellectual worlds	العَوَالِمُ العَقْلِيَّةُ
	كثيرة ٦/٢٣
concrete predestination	عَبَسِيّ القَدَرُ
	والقدر العينيّ ١٦/٤٧
appetitive aim	الغَايَةُ الشَّهَوِيَّةُ
	حركة الأفلاك ليست لغاية شهوية أوغضبية ٢/٢٠
wrathful aim	الغَايَةُ الغَضَبِيَّةُ
	حركة الأفلاك ليست لغاية شهوية أوغضبة ٢/٢٠
aim	الغَرَضُ
	الداعي والغرض من الإيجاد ٧/٥٥
essential richness	الغِنَاءُ الذَّائِمُ
	لوجود الواجب ١/٤٤
the purely rich	الغَنِيِّ المَحْضُ
	لزوم الخلف على وجه آخر وهو صيرورة الغنيّ المحض مشوباً بالحاجة ١٠/٢٨

the invisible world

الغيب

كل ما في الشهادة آية لما في الغيب ٥/٢٩

agent

الفاعل

بالمعنى المصطلح للإلهيين ليس إلا هو ٣/٢٣

Divine agent

الفاعل المصطلحُ الإلهي

المعلول شأن من شؤون العلة لاسيما في الفاعل المصطلح الالهي ١٣/٣٦

individual

الفرد

كلما صحّ عليه صحّ على الطبيعة من حيث هي ١٩/٧٣

rational individual

الفرد العقلائي

أى المجرّد الموجود في عالم الإبداع غير دائر

specific difference, differentia

الفصل

لأجزاء حدّ، أى الجنس والفصل ١٠/٢٧

act(caused by) motion

الفعل المتحرّك

كالجسم بما هو جسم ٦/٥٧

the motive act

الفعل المُحرّك

كالعقول النورية فإنّها محرّكة للنّفوس كتحرريك المعلم للمتعلم والمعشوق

للمعاشق ٥/٥٧

essential need

الفقرُ الدائبي

للوحدات الإمكانية ١/٤٤

heavenly sphere

الفلك

يقولون : «الفلك الكليّ» ويريدون به المحيط ٧/٧٠

the most sacred effusion (of God)

الفيضُ الأقدس

الفيض المقدّس والأقدس من صُقعهِ (= الوجود الصّرف) وربط محض به ١٦/٤٤

- the sacred effusion (of God) النَفِیْضُ الْمُقَدَّسُ
هو الوجود المطلق المنبسط على الأشياء ۱۷/۴۰ ، فیضه المقدس ورحمته الواسعة في
كل المهبّات أحاط بكل شيء ۲۱/۴۲ ، إن إضافته (= الله) الإشرافية و فیضه المقدس
علم له تعالى ۴/۴۳ ، والأقدس من صقعه (= الوجود المحض) وربط محض ۱۶/۴۴
effusion (as essential quality) النَفِیْضُ أَصْبِيَّةٌ
لازم النور ۲۲/۴۷
- being powerful القَادِرِيَّةُ
نفس النسبة التي بين القدرة والمقدور ۱۹/۲۹
- victorious القَاهِرُ
أى العقل ۱۱/۷۳
- the second victorious القَاهِرُ الثَّانِيُّ
يقبل من نور الأنوار فيض الإشراق ۱/۶۴
- the fifth victorious (light) القَاهِرُ الخَامِسُ
يقبل من النور الساتح ستة عشر مرة ۱۷/۶۴
- predestination القَدَرُ
الصّور الجزئية القائمة بالنفس الجزئية المنطبعة الفلكية ۱۳/۴۷
- concrete predestination القَدَرُ العَيْنِيُّ
سحل الكون عينى القدر والقدر العيني ۱۶/۴۷
- power القُدْرَةُ
هى الإضافة بالشعور والمشيئة ۱۶/۳۲ ، اعتبر المتكلمون في مفهومها انفكاك
متعلقها وقتاماً عن الذات ۲/۴۸ ، كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل
۴/۴۸
- the power of God قُدْرَةُ اللَّهِ
علمه قدرته ۱۲/۴۰ ، انتسابه الإشرافي و فیضه المقدس ۱۶/۴۰ ، كونه نوراً على

	القدرة دلّ ٢٢/٤٧
sacredness	القُدُّوسِيَّة
	سلب المادّة بالمعنى الأعمّ ولو احقها عنه ١/٣٠
pre - eternal	القَدِيم
	في ربط الحادث به ٣/٦٢
pre - eternal by virtue of essence	القَدِيمُ بِالذَّاتِ
	وهو الواجب الوجود ١٩/٦١
pre - eternal by virtue of time	القَدِيمُ بِالزَّمَانِ
	كالعقل ١٩/٦١
Divine decree	القَضَاءُ
	صور قامت به أى بالقلم ٢١/٤٦ ، الصّور الكلّية القائمة بالعقل ١٢/٤٧
non - detailed Divine decree	القَضَاءُ الإجماليّ
	قلمه قضاءه الإجماليّ ٦/٤٧
detailed Divine decree	القَضَاءُ التّفصليّ
	الصّور القائمة بالعقل قضاءه التّفصليّ ٦/٤٧
unchangeable decree	القَضَاءُ النّحتميّ
	لا يردّ ولا يبدّل ٢٢/٤٦
concrete decree	القَضَاءُ العينيّ
	إطلق السيّد المحقّق الدّاماد القضاء العينيّ عليها (= الصّور الجزئيّة) ١٩/٤٧
(the higher) pen	القَلَم
	واسطة لإضافة جميع صور ما دونه ١٩/٤٦
the lower victorious (lights)	القَوَاهِرُ الأذنين
	الطبقة العرضيّة من العقول أعنى القواهر الأذنين بلسان الإشراف ١٠/٥٨

- the higher victorious (lights) النُفُوءَاهِرُ الْأَعْلَى (قاهر أعلى)
 أى العقل الطولية ٨/٥٨، المثل أمثال للإشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر
 الأعلين ١٦/٦٨
- vertical victorious (lights) النُفُوءَاهِرُ الطُولِيَّةُ
 وإن لأعلين، أى القواهر الطولية ١/٦٧
- arc of descent النُفُوءُ السُّوُولِيَّةُ
 وفي مقابلة القوس الصَّعُودِيَّةِ مراتبه كمراتبه ١٤/٥٨
- potentiality of a thing قُوَّةُ الشَّيْءِ
 بما هي قُوَّةُ الشَّيْءِ ليست بشيء ١٠/٥٧
- the thousand - fold faculties النُفُوءُ الْأَلْفِيَّةُ
 النفس في مرتبة ذاتها ببساطتها تشتمل على كلِّ القوى الألفية ١٤/٦٩
- external and internal faculties النُفُوءُ الظَّاهِرَةُ وَالْبَاطِنَةُ
 في هذه النَّشْأَةُ عشرة وفي نشأة المثالية أيضا عشرة ١٠/٥٩
- constitutingness النُفُوءُ الْمُؤَيَّدَةُ
 ليست نسبة عقلية بل هي نسبة لإشراقية ١٠/٣٠
- generated being, entity in state of generation النُّكَاثِينُ
 الفعل إن كان مسبوقا بالمادة والمدة ١١/٥٦
- multiplicities الكَثْرَاتُ
 الكثرات والمركبات لا بد أن تنتهي إلى الواحدات والبساط ٧/٣٢
- numerical multiplicity الكَثْرَةُ الْعَدَدِيَّةُ
 في الجواهر بالمادة ولو احقها وفي الأعراض بالموضوعات ١٨/٢٢
- multiplicity within unity الكَثْرَةُ فِي الْوَحْدَةِ
 إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة وإنَّ الوجود البسيط كلِّ الوجودات بنحو أعلى
 ١٦/٤٣، يعنى إنَّ المرتبة الأعلى من الوجود بوحدتها وبساطتها جامعها لكلِّ الوجودات
 ١٦/٤٢

specific multiplicity

الكثرة النوعية

بالمهيات ٢٢/٢٧ ، العقول العرضية المتكاثرة فيها كثرة نوعية ٤٧/٦

multiple, many

الكثير

مبدء الواحد ٢٠/١٩ ، فواحد جا مصدر الكثير وقد علم استحالته ٧٣/٧

the lordship of the world of elements

كد خدائية عالم العناصر

إليه (= العقل العاشر) مفوض كد خدائية عالم العناصر ٦٠/١٨

speech

الكلام

اختاروا اللفظ لأن يكون مسمى لاسم الكلام ٥٢/٦ في تقسيمه ٥٣/١ ، إن

الوجود بشرا شره مراتب الكلام ٥٣/١٣

the whole

الكل

إن كثيرا من الفلاسفة يُسمون السماء الأولى جرم الكل وحركتها حركة الكل

٢٤/١٤

universal

الكلّي

إذا يقولوا: « رب النوع كلّي » المراد بالكلية السعة الوجودية ٧٠/٦

natural universal

الكلّي الطبيعي

موجود والمهية متحققة بواسطة الوجود ٥٠/٢٠ ، إن المهية المطلقة كلّي طبيعي

٧٢/٢٠

the perfect words

الكلمات التامات

في ماثورات أمتنا - عليهم السلام - : « نحنن الكلمات التامات ٥٣/٧

the existential words

الكلمات الوجودية

تحصل من تقاطع النفس الرحاني وهو الوجود المنبسط ٥١/١٨

the verbal words

الكلمات اللفظية

تحصل من تقاطع النفس الإنساني في المقاطع الثمانية والعشرين ٥١/١٨

the words of God	كَلِمَاتُ اللَّهِ
	إنّ الوجودات كلماته لأنّها معربة عمّا في الضمير ۱۶/۵۱
perfection	الْكَمَالُ
	هو كلّ ما يمكن بالإمكان العامّ للوجود ۱۵/۱۹ ، معطى الكمال ليس فاقداً له ۶/۳۴
hidden treasure	الْكَنْزُ الْمَخْفِيّ
	الخفاء المطلق المعبر عنه بالكنز المخفيّ ۱۳/۳۰
the star of love	كَوْكَبُ الْعِشْقِ
	كزهرة فإنّها كوكب العشق والمحبة ۴/۶۸
non - conditioned	لَا بَشْرُطَ
	إمّا أن تعتبر (= الأجزاء) في الذّهن لا بشرط فهي الأجزاء الحملية ۱۵/۲۸
consequent	الْمَلْزَمِ
	ممنوع الانفكاك عن الملزوم ۹/۳۶
non - thing	الْمَلْأَشَيْءَ
	المادّة الأولى وهي الملائشيء بمعنى لاشيئية لها فعلية فإنّها قوّة محضة ۹/۵۷
by virtue of its essence	لِذَاتِهِ
	بذاته ولذاته كالظرف والمجورور ۷/۱۸
the preserved tablet	اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ
	منزلتها من العقل منزلة اللوح الحسى من القلم الحسىّ ۱۲/۴۷
«what» of lexical explanation	«مَا» الشَّارِحَةَ
	مطلبه مقدّم على مطلب «هل البسيط» ۶/۱۸
essential	مَا بِالذَّاتِ
	يختلف ولا يتخلف ۲۳/۵۲

essential distinguishing factor

مَا بِهِ الْاِمْتِيَاَزُ الدَّائِي

ما به الاشتراك الدائى يستدعى ما به الامتياز الدائى ٤/٢١

prime matter

المَادَّةُ الْأُولَى

وهى الثلاثى يعنى لاشيئية فعلية لها فإنها قوة محضة ٩/٥٧

external matter and form

المَادَّةُ وَالصُّوْرَةُ الْخَارِجِيَّتَيْنِ

الأجزاء الخارجية أعنى المادة والصورة الخارجيتين ١٩/٢٧

mental matter and form

المَادَّةُ وَالصُّوْرَةُ الذَّهْنِيَّتَيْنِ

كما فى الأعراض ١١/٢٧ ، الأجزاء الوجودية الذهنية أعنى المادة والصورة

الذهنيتين ١٨/٢٧

concrete matter and form

المَادَّةُ وَالصُّوْرَةُ الْعَيْنِيَّةُ

كما فى المركبات الخارجية ١٠/٢٧

directly innovated

المُبْتَدَعُ

الفاعل إن لم يكن مسبقاً بالمادة والمدة ١٢/٥٦

the first source

المُبْدَأُ الْأَوَّلُ

والكلّ بالقياس إلى المبدء الأول كشيء واحد حتى ١٢/٢٤

the moving (thing)

المُتَحَرِّكُ

المحرك مضافة له ١٢/٣٥

two correlatives

المُتَعَضِّدِيَّانِ

متكافئان قوة وفعلاً ١٩/٣٤

ideas

المُثَلُّ

فِعْلُهُ (= الله) مثل قائمه بالذات على رأى أفلاطون ١٢/٣٧ ، إنتما سميت العقول

المتكافئة مثلاً لكونها أمثالا لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها، ١٤/٦٨ ، أرجاع الصور

المرتسة إلى المثل أولى وأحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ٠٤/٧٢ إرجاع

الصور المرتسة إلى المثل أولى وأحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ٤/٧٢

Platonic Idea

المِثَالُ الأَفْطَلَاطُونِيّ

لكلّ نوع فردة العقلانيّ ١٤/٦٨

luminous Idea

المِثَالُ النُّورِيّ

الذي يقال له ربّ النوع ٢/٤٧ ، هو الأصل ، والأصنام والطلسمات فروع

٤/٧٠ ، موجود شخصيّ ١١/٧٢

Platonic Ideas

المُثَلُّ الأَفْطَلَاطُونِيَّة

تحقيق في مهيتها بعد الفراغ عن إنتيتها ١٢/٦٨ ، تأويلات القوم لها ١/٧١

image (Ideas) in suspense

المُثَلُّ المَعْلَقَة

الصّور الجزئية عندهم المثل المعلقة ١٤/٤٧ ، أي عالم المثال والخيال المنفضل

١٢/٥٨ ، من نور الشهود والعقول والأرباب التي بإزاء المثل المعلقة ٢١/٦٦ ، عالم المثال

يعني المثل المعلقة التي هي بإزاء الأشخاص ١٩/٧١

luminous Ideas

المُثَلُّ النُّورِيَّة

يجيء إثباتها في الفريدة المعقودة لبيان الأفعال ١٤/٣٧ ، الصّور القضائية المراد بها

المثل النورية ٢٣/٤٦

luminous Ideas

مُثَلُّ ذِي شَارِقَة

نورية ، أي الطبقة العرضية من العقول ٩/٥٨

non - material

المُجَرَّد

كلّ مجرّد عاقل ٩/٣٤ ، تعقل المجرّد عين ذاته الوجودية وإن لم يكن عين مهيتها

٧/٦٠

lower non - material

المُجَرَّدُ الأَخْسَسُ

إمكان المجرّد الأخسس وهو النفس دليل على إمكان المجرّد الأشرف وهو العقل

١٦/٧٣

higher non - material

المُجَرَّدُ الأَشْرَفُ

إمكان المجرّد الأخسس وهو النفس دليل على إمكان المجرّد الأشرف وهو العقل

١٧/٧٣

creator

المُحَدِّث

لا بد لكلّ حادث من محدث ٢٢/٦١

mover

المُحَرِّك

لا محالة ينهى إلى محرّك غير متحرّك أصلاً ١/٢٠ ، مضافة للمتحرّك ١٢/٣٥

the created (being)

المُخْتَرَع

الفاعل إن كان مسبقاً بالمادّة دون المدّة ١٢/٥٦

the one all - comprehensive sign of perception

الْمَدْرُكُ الْوَاحِدُ الْجَمْعِيُّ

ما ينال المدارك بوجودات مشتتة يناله بمدرك واحد جمعيّ هو ذاته المتعالية ١٨/٥٤

Divine significations

الْمَدَلُّوْلَاتُ الْإِلَهِيَّةُ

كلّ الوجودات له دلالة بالذات عليها ١٤/٥٢

the mirror of the Truth

مِرْآتُ الْحَقِّ

الكلّ مرآة ذاته (= الإنسان الكامل) كما هو مرات الحقّ ٢٠/٤٢

the twenty - eight levels

الْمَرَاتِبُ الثَّمَانِيَّةُ وَالْعِشْرِينُ

هي العقل والنفس والأفلاك التسعة والأركان الأربعة والمواليد الثلاثة وعالم

المثال والمعقولات التسع العرضيّة ١٩/٥١

composite

المُرَكَّب

كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه ٩/٢٨

composites

الْمُرَكَّبَاتُ

الكثيرات والمركّبات لا بد أن تنتهي إلى الوحدات والبسائط ٥/٣٢

external composites

الْمُرَكَّبَاتُ الْخَارِجِيَّةُ

المادّة والصورة العينيّة كما في المركّبات الخارجيّة ١٠/٢٧

the (thing) caused; effect

المُسَبَّب

العلم بالسبب علم بالمسبّب ١/٣٦ ، تخلفه عن السبب غير جازم ٨/٦١

(the thing) named	المُسَمَّى
العرفاء بطلقون الاسم على نفس الوجود والمسمى على الوجود الصّرف ٣/٣٣	
the referent of a concept, a notation	المِصْدَاقُ
جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد ٢٠/٤١	
correlation	المُضَافُ
أمر معقول بالقياس إلى الغير ١٦/٣٥	
real correlation	المُضَافُ الحَقِيقِيُّ
الصّفة الإضافية كالقادرية مضاف حقيقي ٧/٣٠	
correlation as commonly understood	المُضَافُ المشهُورِيّ
الصّفة الحقيقية ذات الإضافة كالقدره مضاف مشهورِيّ ٧/٣٠	
loci of manifestation	المُظَاهِرِ
من الأجسام الفلكية والعنصرية ١٩/٥٧	
non - material	المُفَارِقِ
لايجوز عليه التجاني ولا الحركة ٣/٧٠	
non - materials	المُفَارِقَاتِ
لاحجاب من المادّة ولواحقها من الزّمان والمكان فيها ٣/٦٥	
concept, notion	المُفْهَمُ
جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد ٢٠/٣١	
general meanings	المَعَانِي العَامَّةُ
الألفاظ موضوعة لها ١٦/٣٣	
accidental relational meanings	المَعَانِي العَرَضِيَّةُ الإِضَافِيَّةُ
قد يطلق العلم ويراد بها معانيها الإضافية العرضية ١٤/٤٥	

intelligible

المَعْقُول

مفهومه بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول ١٥/٣٥

the (thing) caused, effect

المَعْدُول

العلة مضايفة للمعلول و المحرك للمتحرك ١٢/٣٥ ، العلم بالعلة بما هي علة
تقتضى العلم بالمعلول ٤/٣٦ ، شأن من شؤون العلة ١٢/٣٦ ، كل معلول ملائم لعلة

المقتضية إياه ١٢/٢٥ ، العلم بالعلة في الأزل يستلزم العلم بالمعلول في الأزل ٢١/٣٦
the first (thing) caused, the first effect

المَعْدُولُ الْأَوَّلُ

ذاته تعالى علم تفضيلي به وإجمالي بما عداه من الممكنات ١٣/٣٩

non - self - subsistent meaning

المَعْنَى الْحَرْفِيَّةُ

الوجود الرابط أو المعنى الحرفي لأنفسيتها له ١٠/٤٤

absolutely hidden

المَمَكُونُ الْغَيْبِيُّ

إعراب وإظهار بذاته لذاته ١/٣٣

antecedent

السَّلْزُومُ

التلازم ممنوع الانفكاك عنه ٩/٣٦

habitus

المَلَكَةُ

اذخمرت طينتنا بها ٢/٥٠ ، إنما تحصل من تكرّر الأفعال والحركات ٦/٥٠

the angelic world of souls, super - sensible world

المَلَكُوتُ

بالمعنى الأعمّ وهو العالم الغيب جملة و ملكوت بالمعنى الأخصّ وهو عالم المثال

١٦/٥٧

the possible

المُمْكِنُ

من ذاته أن يكون ليس وله من علته أن يكون أيس ١٠/٤٩

the lower possible

المُمْكِنُ الْأَخْسَرُ

إذ تحقّقا فالممكن الأشرف فيه سبقا ١٩/٧٢

the higher possible	المُمكِنُ الأَشْرَفُ المُمكِنُ الأَخْسَرُ إذ تَحْتَمَقًا فالممكن الأشراف فيه سبقا ١٩/٧٢
the nearest higher possible	المُمكِنُ الأَقْرَبُ الأَشْرَفُ وهو العقل الأول ١٨/٤٦
non - existent possibles	المُمكِنَاتُ العَدَمِيَّةُ لزم الخلف (لو كان) الواجب البحث مختلطا بالممكنات العدمية ١٢/٢٨
unfree agent	المُوجِبُ - بفتح الجيم - أى فاعلا يجب فعله لا بقدرته واختياره ١٠/٤٨
free agent	المُوجِبُ - بكسر الجيم - أى فاعلا يجب فعله بقدرته واختياره ٨/٤٨
affirmative universal proposition	المُوجِبَةُ الكُلِّيَّةُ انعكاسها كنفسها ٩/٣٤
existent	المُوجُودُ مقسم للخير والشر ٢١/٢٥، إمّا خير محض وإمّا شرّ محض ١/٢٦، كلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه ولو بالوجوه العامة ١٣/٣٤
susceptible subject	المُوضُوعُ القَابِلُ فرق بين عدم الشيء مطابقا وبين عدمه عن موضوع قابل ٦/٢٧
quiddity	المَهْيَةُ فيه (= الله) هي الإنبيّة ٢٢/٣٠، تقرّرها منفكًا عن الوجود باطل ٤/٣٧، حيثية ذاتها حيثية المغايرة مع المهية الأخرى ١١/٤١
quiddity elaborated by the mind	المَهْيَةُ التَّعْمَلِيَّةُ الإمكان إن كان موضوعه المهية التعملية كان ذاتيا ٥/٣١

absolute quiddity	المَهِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ كلّيّ طبيعيّ ١٠/٧٢
the world of bodily forms, material world	النَّاسُوتُ هي أفراد طبيعيّة لنوعه ١٧/٦٩
luminous relations	النَّسَبُ النُّورِيَّةُ النَّسَبُ الوَضِيعِيَّةُ والهيآت الواقعة في عالم الطَّبيعَةِ أظلال النَّسَبِ النُّورِيَّةِ و الهيآت المعنويّة ٢٠/٦٧
conventional relations	النَّسَبُ الوَضِيعِيَّةُ والهيآت الواقعة في عالم الطَّبيعَةِ أظلال النَّسَبِ النُّورِيَّةِ والهيآت المعنويّة ٢٠/٦٧
illuminative relation	النَّسَبَةُ الإِشْرَاقِيَّةُ القيوميّة ليست نسبة عقليّة بل هي نسبة إشراقيّة ١٠/٣٠
mental relation	النَّسَبَةُ الذَّهْنِيَّةُ صرف الوجود نسبة ذهنيّة ٢٠/٤٦
relation of a thing	نِسْبَةُ الشَّيْءِ إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه ٤/١٩
intellectual relation	النَّسَبَةُ العَقْلِيَّةُ القيوميّة ليست نسبة عقليّة بل هي نسبة إشراقيّة ١٠/٣٠
imaginal world	النَّشْأَةُ المِثَالِيَّةُ القوى الظَّاهِرةُ والباطنة في هذه النشأة عشرة وفي النشأة المثاليّة أيضا عشرة ١٠/٦٩
Divine order	النِّظَامُ الرِّبَّانِيّ فالكلّ من نظامه الكيانيّ ينشاء من نظامه الرِّبَّانِيّ ١٤/٤٦

universal order	النَّظَامُ الْكِيَانِيّ
	فالكلّ من نظامه الكيانيّ ينشأ من نظامه الرّبانيّ ١٤/٤٧
positive attributes of God	نُعُونُهُ (=الله) الثُّبُوتِيَّةُ
	يقال لها صفات الجمال ١١/٢٩
negative attributes of God	نُعُونُهُ (=الله) السَّلْبِيَّةُ
	يقال لها صفات الجلال ١١/٢٩
soul	النَّفْسُ
	حركة النفس لا بدّ لها من مخرج فاعليّ وكذا من مخرج غائيّ ٥/٢٠، خروجها من القوّة إلى الفعل لا بدّ لها من مخرج فاعليّ ٦/٢٠، كلّ مطلوب تناله النفس لا تقف عنده ٧/٢٠، علمها بالصّور المثاليّة التي في عالمها عين قدرته عليها ١٣/٤٠، اسم النفس لما يتعلّق تعلقاً تدبيرياً بالجسم ٤/٥٩، في مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كلّ القويّ ١٣/٦٩، والعقل متخالفان نوعاً واختلافها بالنقص والكمال ٢٠/٧٠، النور الاسفهبديّ النفس ١٠/٧٣، المجرّد الأخصّ وهو النفس ١٦/٧٣، ولما صحّ الإمكان على النفس صحّ على طبيعة الجوهر المجرّد مطلقاً ٢١/٧٣
human breath	النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ
	الكلمات اللفظيّة تحصل من تقاطع النفس الإنسانيّ ١٧/٥١
Divine breath	النَّفْسُ الرَّحْمَانِيَّةُ
	الكلمات الوجوديّة تحصل من تقاطع النفس الرّحمانيّ ١٨/٥١
intellectual soul	النَّفْسُ الْعَقْلِيَّةُ
	والكلّ... كشيء واحد حتىّ له نفس عقليّة ١٢/٢٤
universal soul	نَفْسُ الْكُلِّ
	يعنون بها جملة الأنفس المحرّكة للسّمائيّات ١٦/٢٤

universal soul

النَّفْسُ الكُلِّيَّةُ

النفس والعقل الكليين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

rational soul

النَّفْسُ النَّاطِقَةُ

بذاتها البسيطة مستحقّ لحمل عاقل ومتوهم وحساس كلّ على مراتبها ٨/٦٩

terrestrial souls

النَّفُوسُ الأَرْضِيَّةُ

والنور الاسفهد من النفوس الفلكية والأرضية ١٩/٥٧

spherical souls

النَّفُوسُ الفَلَائِكِيَّةُ

والنور الاسفهد من النفوس الفلكية والأرضية ١٩/٥٧

pure souls

النَّفُوسُ الطَّاهِرَةُ

عن علائق عالم الطبيعة ١٣/٥٣

soul and the intellect

النَّفْسُ وَالْعَقْلُ

اختلافها بالنقص والكمال لابلنوع ١٧/٧٣

light

النُّورُ

هو الظاهر بذاته المظهر لغيره ١١/٣٢ ، الوجود والذور واحد وفي عين وحدته

غير مثناة شدة ٣/٤٢ ، الفياضية لارم النور وهذا النور عين المشية والشعور ١/٤٨

the most remote lower light

النُّورُ الأَبْعَدُ الأَسْفَلُ

يشاهد العالی حتى نور الأنوار ٢٢/٦٤

marshalling light

النُّورُ الإسْفَهْدُ

من النفوس الفلكية والأرضية ١٩/٥٧ ، أى النفس ١٠/٧٣

the nearest light

النُّورُ الأَقْرَبُ

هو العقل الأوّل ١٠/٦٣

the light of lights

نُورُ الأَنْوَارِ

لها مشاهد ١٥/٦٣ ، له إشراق على كلّ بغير واسطة ١١/٦٤

- the real light النُّورُ الْحَقِيقِيُّ
والهويّة الصّرفه علم ۲۰/۳۲
- (spiritual) accidental light النُّورُ السَّائِحُ
النُّورُ الحاصل في النُّورِ المجرّد من نور الأنوار ۱۴/۶۴
- the light of contemplation نُورُ الشُّهُودِ
بسموكل نور شارقة ۱۸/۶۶
- the victorious light النُّورُ الْقَاهِرُ
من عالم العقل ممّا هو الأكثر تداولا في لسان الإشرافيين ۲۰/۵۷، كلّ نور قاهر
غير النُّورِ الأقرب إلى نور الأنوار يقبل الإشراف ۶۳ ۲۲، في صنمه الغاسق حكمه من
القهر والحبّ ونحوهما انسحب ۱/۶۸، سنذكر بوجود النُّورِ المدبّر على وجود النُّورِ القاهر
۲۰/۷۰، أشرف من النُّورِ المدبّر وأبعد عن علائق الظلمات ۱۳/۷۳
- accidental light النُّورُ الْعَرَضِيُّ
فيأض للشّماع ۱۳/۳۲
- the guiding light النُّورُ الْمُدَبَّرُ
سنذكر بوجود النُّورِ المدبّر على وجود النُّورِ القاهر ۲۰/۷۰، النُّورِ القاهر أشرف
من المدبّر وأبعد عن علائق الظلمات ۱۳/۷۲
- the spiritual light النُّورُ الْمَعْنَوِيُّ
إنّ شعاع النُّورِ المعنويّ الأنوار القاهرة والاسفهدية ۱۴/۳۲
- light of light نُورُ النُّورِ
النُّورُ الأقرب لنور النُّورِ مفيض نور ثان وثالث ۱۰/۶۳
- sensible luminosity النُّورِيَّةُ الْحِسِّيَّةُ
العرضية العديمة الشّعور ۸/۴۰

real luminosity	النُّورِيَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ
	كان علمه تعالى 'نوريته' لكن لا النُّورِيَّةُ المصدريَّةُ بل الحقيقيَّةُ ٧/٤٠
verbal luminosity	النُّورِيَّةُ الْمَصْدَرِيَّةُ
	كان علمه تعالى 'نوريته' لكن لا النُّورِيَّةُ المصدريَّةُ ٧/٤٠
the One	الْوَّاحِدِ
	أى لا شريك له مطلقا ٨/٢٧ ، لا يصدر عنه إلا الواحد ٢١/٥٩ ، فواحد جا مصدر الكثير وقد علم استحالته ٧/٧٣
one in number, numerical one	الْوَّاحِدُ بِالْعَدَدِ
	هذا العالم إنسان كبير واحد بالعدد ١٠/٢٣
two necessary (existent)	الْوَّاجِبَانِ
	إذا فرض الواجبان لم يكن بينهما تلازم ٣/٢٨
pure Necessary (Existence)	الْوَّاجِبُ الْمُبْتَدَأُ
	لزم الخلف (لو كان) الواجب البحت مختلطا بالممكنات العدمية ١٢/٢٨
The Necessary (Existent) most high	الْوَّاجِبُ تَعَالَى
	لامهية للواجب تعالى 'سرى الوجود الصّرف' ٦/٣١
Necessarily Existent	وَأَجِبُ الْوُجُودِ
	واجب العلم والقدرة والإرادة ٢٢/٣٣ ، لا شريك له في الوجوب الذاتى ١/٢٣ ، إذا كانت الأجزاء واجبات لازم تعدد الواجب ١/٢٨ ، إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) وجودية فعلية احتاج الواجب في الوجود ٥/٢٨
Necessarily Existent by Itself	وَأَجِبُ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ
	واجب الوجود من جميع الجهات ٢/٣٤

- mediator of subsistence الوَاسِطَةُ فِي الثَّبُوتِ
كما في وساطة وجود الحقّ لتحقّق الوجود الخاصّ الإمكانى ١٢/١٨
- mediating in occurrence الوَاسِطَةُ فِي العُرُوضِ
كما في وساطة الوجود الخاصّ في تحقّق المهية ١٠/١٨
- necessity الوُجُوبُ
نسبة الشيء إلى نفسه مكيفة بالوجوب ٤/١٩ ، لافرد لطبيعة الوجوب سواء
(= سوى الواحد) ٨/٢٧
- necessity of choice وُجُوبُ الاختِيَارِ
لابنا في الاختيار ٨/٤٩
- existence الوُجُودُ
ثبوته لنفسه ضرورى ٢/١٩ ، المراد به حقيقة الوجود الذى ثبت أصلته ١٩/١٨ ،
مقول بالتشكيك ١٣/٣٣ ، تقرر المهية منفكا عن الوجود باطل ٤/٣٧ ، له مراتب
١٧/٤٠ ، والنور واحد وفي عين وحدته غير مثناة شدة ٣/٤١ ، حيثية ذاته حيثية
الإحاطة ١٣/٤١ ، إمّا ذهنىّ وإمّا عينيّ ٢/٤٥ ، الإيجاد متفرّع عليه ٢٢/٥٠ ،
بشراشه مراتب الكلام ١٣/٥٣
- possible existence الوُجُودُ الإِمْكَانِيّ
خير بذاته وخير بمقايسته إلى غيره ١١/٢٥ ، له نسبة إلى الفاعل وله نسبة إلى
القابل ٢/٥١
- simple existence الوُجُودُ البَسِيطُ
إنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أعلى ١٦/٤٣ ، مشتمل على كلّ
الخيرات ١١/٤٦ ، مشتمل على جميع وجودات ما درنه بدون انثلام في وحدته
وبساطته ٣/٦٩

negatively conditioned existence	النُّجُودُ بِشَرَطٍ لَا هو الواجب تعالى ١٤/٢٠
non - material existence	النُّجُودُ التَّجَرُّدِيَّةُ الوجود العيني إما وجود تجردي وإما وجود مادي ٣/٤٥
Existence of the True	النُّجُودُ الْحَقِّقَةُ هو الله جل شأنه ١٨/٤٠
real existence	النُّجُودُ الْحَقَّةُ بِيَقِينِيَّةٍ حصره في الحق تعالى لا ينافي وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازية ١٣/٤٩
mental existence	النُّجُودُ الذِّهْنِيَّةُ إما بنحو الارتسام وإما بنحو الاتحاد ٢/٤٥
copulative existence	النُّجُودُ الرَّابِطُ والمعنى الحرفي لانفسيته له ١١/٤٤
pure existence	النُّجُودُ الصَّرْفُ لامهية للواجب تعالى سوى الوجود الصَّرف ١٦/٣١ ، عين الرضا والعشق بذاته وبآثاره ٢٢/٣٢ ، يجمع كل وجود بنحو أعلى ١١/٤١ ، نسبة الأزل إلى مراتب الدهر والزمان نسبة الوجود الصَّرف إلى مراتب الوجود ٨/٤٢ ، اعنى الوجود المجرد عن المجالى والمظاهر ١٤/٤٤
real existence, concrete existence	النُّجُودُ الْعَيْنِيَّةُ إما وجود تجردي وإما وجود مادي ٣/٤٥
material existence	النُّجُودُ الْمَادِيَّةُ الوجود العيني إما وجود تجردي وإما وجود مادي ٣/٤٥
non - material existence	النُّجُودُ الْمَجْرَدُ عن المجالى والمظاهر ، والدال والمدلول فيه واحد ٣/٥٣

- non - real and borrowed existence الوجودُ المُستَعَارُ المَجَازِيّ
الوجود الحقیقیّ فی الحقّ تعالیٰ لاینافی وجود موجودات بوجودات مستعارة
مجازیة ۱۳/۴۹
- existence related to quiddity الوجودُ المُضَافُ إِلَى النَّمِیَّةِ
كالظّلّ فینا سب صدور الجسم المظلم ۹/۶۰
- existence related to the light of lights الوجودُ المُضَافُ إِلَى نُورِ الْأَنْوَارِ
نور فینا سب صدور العقل الثانیّ الذی أيضا نور ۱۰/۶۰
- absolute existence الوجودُ الْمُطْلَقُ
فیضه المقدّس هو الوجود المطلق المنبسط علی أشياء ۱۷۴۰ ، فعله (= الله) ۱۸/۴۰
- determined existence الوجودُ الْمُقَدَّرُ
أثره (= الله) ۱۹/۴۰
- existences الوجودات
كلّ الوجودات له دلالة بالذات علی مدلولات إلهیة ۱۴۱۵۲ ، إذا اضمیغ
الیه (= الله) كانت الكلال إعرابا عن الغیب المصون والكنز المدفون ۲۲/۵۳
- vertical hierarchy of existences الوجوداتُ الْمُتَرَتِّبَةُ الطَّوْلِیَّةِ
كمراتی يتكرّر فیها نقوش العالم بأجمعها ۴/۴۶
- determined existences الوجوداتُ الْمُقَدَّرَةُ
من المجرّدات والمادیّات ۱۳/۳۰
- unity الوَحْدَةُ
لم یكن تركيب حقیقیّ مودّ إلى الوحدة ۴/۲۸
- perfect unity الوَحْدَةُ التَّامَّةُ
عند ظهوره (= الانتساب الإشرافی) بالوحدة التامة یبنی كلّ مستشرق وینفی

	كلّ قابل غاسق ٢٤١
true and real unity	الوَحْدَةُ الْحَقَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ
١٣/٥٩	لعدم ربط المركّب وبقى الوحدات العددية بتلك الوحدة الحقّة الحقيقية
true but shadowy unity	الوَحْدَةُ الْحَقَّةُ الظِّلِّيَّةُ
١٤/٢٣	إنّ الوجود في الكلّ عين الهوية والوحدة الحقّة الظلّية
numerical unity	الوَحْدَةُ الْعَدَدِيَّةُ
١٣/٥٩	لعدم ربط المركّب وبقى الوحدات العددية بتلك الوحدة الحقيقية الحقيقية
unity within multiplicity	الوَحْدَةُ فِي الْكثْرَةِ
٢١/٤٢،	يعنى انّ فيضه المقدّس ورحمته الواسعة في كلّ المهيئات أحاط بكلّ شيء
	والأمر تابع ، إشاره إلى مسألة الوَحْدَةُ الْكثْرَةُ ٢٣/٤٣
units	الوَحَدَاتُ
٥/٣٢	الكثرات والمركّبات لا بدّ أن تنتهي إلى الوحدات والبسائط
mediating in occurrence	الْوَسَاطَةُ فِي الْعُرُوضِ
٢٠/٥٠	المهية متحققة وإن كان بوساطة الوجود وساطة في العروض
position	النَّوْضِعُ
	إنّ الجسم والجسمانيّ لا يوتثر إلاّ بالوضع ٤/٦٧
Divine - designation	النَّوْضِعُ الْإِلَهِيّ
١٩/٥٢	كلّ جزئيّ من الأسماء وضع وضعاً إلهيًّا لمعنى ما
simple " whether - ness "	«هَلْ» الْبَسِيْطَةُ
٦/١٨	مطلب «ما» الشارحة مقدّم على مطلب «هل» البسيطة
ipseity	الهُوِيَّةُ
٧/٢١	هويتان بتمام الذات قد - خالفتا لابن الكمونة استند

matter

الهَيُولَى

له كثره استعداد غير متناهية بقبول الصّور ٢١/٦٠

prime matter

الهَيُولَى الاولى

الشيء في الدهر مع هيولاه الأولى والثانية اجتمع ١٧/٧١

second matter

الهَيُولَى الثّانِيَّة

الشيء في الدهر مع هيولاه الأولى والثانية اجتمع ١٧/٧١

فهرست نامهای اشخاص و فرقه‌ها و گروه‌ها

ابن کمونه

عبارته هكذا: «لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكُنه مختلفان
بتام المهية» ١٠/٢١

ارسطو ، ارسطاطاليس ، المعلم الأول (Aristotle)
نقل عنه البرهان المختص بكل واحد من المخالفة النوعية والمائلة العددية لو
فرضنا عالماً آخر جسمانياً ١٠/٢٣ ، الخير والشر المنقول في الكتب الحكمة عنه ١٤/٢٥ ،
الشرور موجودة و مستندة إلى مبدء الخيرات على مشربه ١٦/٢٦ ، فرفور يوس اعظم
تلاميذه ٢٠/٣٨ ، إن الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى كما قال ارسطاطاليس
١٤/٤٣ ، قال : «والأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء» ٨/٦٥

الإشراقى - الإشراقيين

يقول إن نفس وجود الذات علم إجمالى مقدّم على العلم التفصيلى الذى هو
وجود الأشياء ٤/٤١ ، الصّور الجزئية عندهم المثل المعلقة ١٤/٤٧ ، ونور قاهر من
عالم العقل ممّا هو الأكثر تداولاً في لسان الإشراقيين ٢١/٥٧ ، وأمّا عند الأشراقى فستعلم
كيفية حصول الكثرة ٢٢/٥٩ ، حصول التكثر على طريقتهم ٢٠/٦٢ ، لا يأخذ الأفلاك
ترتياً عنده ٥/٦٣ ، كلّ فعل ذى نما من جسم لديهم من صاحب الطّلسم ٨/٦٨

الإشراقىين الإسلام

وبعضها كالمظاهر أكثر تداولاً في لسان الإشراقيين الإسلام ٢١ ٥٧

الأشعريّ

بازدياد في صفاته (= الله) قائلة ۷/۳۳ ، يقول صفاته واجبة لذاته ۱/۳۴

افلاطون، فلاطون (plato)

الشّرور القليلة إذا كانت أعداما لا تحتاج إلى العلة الموجودة على مشربه ۱۶/۲۶ ،
جعل علمه تعالى بالأشياء منفصلاً عن ذاته ۱۳/۳۷ ، وإنّما نُسبت (= المُثُل) إليه لأنّه
واستاده سقراط كانا يفرطان في هذا الرّأى ۱۸/۶۸ ، إنّ افلاطون وسقراط وغيرهما
قالوا : « لكلّ نوع فرد مجرد غير دائر » ۴/۷۱

الافلاطونيّين

قيامها (= المُثُل) بذات باربها بذاتها المأثور عنهم ۶/۷۱ ، قائلون بالمُثُل النّوريّة
والمُثُل المعلقة معاً ۲۰/۷۱

أميرالمؤمنين عليه السلام ← علىّ (ع)

انكسيمائس المِثَلطىّ (Anaximenes of Miletus)

هذا القول (= علمه تعالى حصوليّاً) له ۷/۳۸

أهل الحقّ

مذهبهم المأثور من الأئمّة الأخيار ۱۸/۵۰

أئمّتنا - عليهم السلام -

في مأثوراتهم : « نحن الكلمات التّامّات » ۷/۵۳

الأئمّة الأخيار

مذهب أهل الحقّ المأثور عنهم ۱۸/۵۰

الأئمّة المعصومين

في أحاديثهم ما يوبّئده (= العلم الفعليّ وهو الإضافة الإشراقية) ۱۹/۴۵

ثاليس المايطي (Thales of Miletus)

مذهبه أنه تعالى يعلم العقل بحضور ذاته و يعلم الأشياء الأخر بارتسام صورها

بالعقل ٢٣/٣٨

الثنوية

دفع شبهتهم بذكر قواعد حكمية ٨/٢٥ ، عموم قدرته تعالى لكل شيء خلافا

لثنوية المعتزلة ١٥/٤٨

الحكماء

قالوا بأن ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول وإجمالي بما عناه من الممكنات

١٣/٣٩ ، كيف يعتقدون أن فاعليته كفاعلية الشمس للإشراق أو النار للإحراق

١٣/٤٨ ، قالوا في كل حركة أمر واحد بسيط مستمر وهو التوسط بين المبدء والمنتهى

١٢/٦١

حكماء الإشراق

غيرهم (= غير الإسلام) فيعتبرون عن الأجسام الفلكية والعنصرية بالبرازخ العلوية

والسفلية ٢٢/٥٧

الحكماء الأقدمون

جعل العناصر في الإنسان الكبير كحجر المائنة في الإنسان الصغير ٦/٢٤

الحكيم

يقول : « الشيء ما لم يجب لم يوجد » ٩/٤٨

الدهرية

هذا (= عدم علمه تعالى بذاته) مع كونه كفر، أو هن من بيت العنكبوت ، و

يناسب الدهرية ١٨/٣٦

الرّضا .. صلوات الله عليه -

قال : « وقد علم أولوالباب أن ما هناك لا يعلم إلا بما هيئنا » ۶/۲۹ ، كقوله

(ع) : « ولله معنى الربوبية إذ لا مربوب ... » ۲۰/۴۵

سقراط (Socrates)

إنما نسبت (= المثل) إلى افلاطون لأنه واستاده سقراط كانا يفرطان في هذا

الرأى ۱۸/۶۸ ، ان افلاطون وسقراط وغيرهما قالوا : « لكل نوع فرد مجرد غير دأثر »

۴/۷۱

السيد الدّاماد ، السيد المحقق الدّاماد

قال في التّقدّيسات : « وهو (= الله) كلّ الوجود وكلّ الوجود » ۱۸/۴۳ ، أطلق

القضاء العينيّ عليها (= الصّور الجزئية) ۱۸/۴۷ ، قال : المثال صور أفراد نوعه التي في

الهيولى ' لكن بما هي تضاف للمبادئ الأولى ' ۱۱/۷۱

الشّاعر

كقوله : « وإن مالک كانت كرام المعادن » ۸/۲۳

الشّرق

أى حکماء لهم استيهال إشراق النّور على قلوبهم ۲۱/۶۲

شهاب الدّین السّهروردی ← شيخ الإشراق

الشّیخ الإشراقی ، شهاب الدّین السّهروردی ، شيخ الطائفة الإشراقية

على تعريفه « العلم كون الشيء نوراً لغيره » ۲۰/۳۲ ، فذلك (= الصّورة العينية عين

الصّورة العلمیة) قوله ۱۹/۳۷ ، لا ينبغي أن يقدرح طريقته بل القدرح فيه من حيث انتفاء

العلم التفصیلىّ في مرتبة الذات ۷/۴۳ ، قال : « علمه تعالىّ يرجع إلى بصره لا إن بصره

يرجع إلى علمه » ۷/۵۱ ، أسّس أسّاً في حکمة الإشراق في باب مصدرية الواحد لحصول

التّکثر ۱/۶۳ ، قوله في حکمة الإشراق في النّور السّانح ۱۳/۶۴ ، بيّن في المطارحات أن

كلّ فعل ذی نما من جسم لدى الإشراقيتين من صاحب الطّلمس ۸/۶۸ ، يفهم من بعض كلماته

أنّ المثال التّوري مجرد المثال ١٢/٧٠ ، لا يقول بهذا الشّروط (= شرط إجراء قاعدة إمكان الأشرف أن يكون الأشرف والأخس من نوع واحد) ١٩/٧٠ ، إشارة على فرع الشّيخ الإشراق على هذه القاعدة (= قاعدة إمكان اشرف) ١٢/٧٣

الشّخ الرَّئيس

نقل عنه البرهان المختصّ بكلّ واحد من المخالفة التّوعيّة والمماثلة العدديّة لو فرضنا عالماً آخر جسمانيّاً ١٠/٢٣ ، قال إنّ اسم السّماء و اسم الكلّ و اسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة ٨/٢٤ ، قوله في التّعليقات في الغاية والفرض من الإيجاد ١٦/٥٥ ، حمل المثال على المهية المطلقة ٢١/٧١

شيخ الطّائفة الإشرافية ← شيخ الإشراق

الشّخ العربيّ

و أتباعه جعلوا الأعيان الثابتة اللّازمة لأسمائه تعالى^١ في مقام الواحديّة علمه تعالى

٧/٣٧

الشّيخيّين (= ابو علي ابن سينا و ابونصر الفارابي)

هذا القول (= علمه تعالى حصوليّاً) لهما ٧/٣٨

صدر المتألّهين

استدلّ بتكافؤ المتضايقين على اتّحاد العاقل والمعقول ٩/٣٥ ، أحياناً مسألة الكثرة في الوحدة وانّ الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أعلى^١ ١٧/٤٣ ، قوله في الأسفار في ربط الحادث بالقديم ٤/٦٢ ، قال وذلك هو المشلّ لا مجرد المثال ١٠/٣٧

الصّوفيّة

مثل الشّيخ العربيّ و أتباعه ٦ ٣٧

الطّبيعيّ (الحكيم ...)

التّناظر في الجسم بما هو واقع في التّغيّر ٢١/١٩

الطّوسيّ

قوله في علم الله تعالى ٦/٤٠

العرفاء

يطلقون الاسم على نفس الوجود والمسمى على الوجود الصرّف ۳/۳۳

العرفاء الشّامخون

ذكر في التّطبيق (= بين الإنسان الصّغير والإنسان الكبير) كلمات جمّة ۲/۲۴

العلامة ، العلامة الشّيرازی

ذكر في شرح حكمة الإشراق دليلاً عليها (= مسألة أن الشّرّ أعدام) ۱۴/۲۶ ،

قوله في شرح حكمة الإشراق في النور السّانخ ۱۵/۶۴ ، قال في الشرح (= شرح حكمة

الإشراق) : «ويمكن لأنّ الجوهر المجرد ممكن ...» ۱۵/۷۳

العلامة الطّوسی ← الطّوسی

على (ع)

قوله عليه السّلام : «كمال الإخلاص نفي الصّفات عنه ۲۲/۴۰ ، قال (ع) :

« يا من دل على ذاته بذاته » ۴/۵۳ ، قوله في نهج البلاغة : «إنما يقول لما أراد كونه كن

فيكون لا بصورت يقرع ...» ۱۸/۵۳ ، كقوله حين سئل عن العالم العلويّ : « صور

عارية عن الموادّ ...» ۱۶/۵۹ ، حديث كميل في أقسام النّفس عنه ۱۹/۵۹

فرفور يوس (Porphyry)

أعظم تلاميذ المعلّم الأوّل ۲۰/۳۸

الفلاسفة

إنّ كثيراً منهم يسمّون السّماء الأولى جرم الكلّ ۱۳/۲۴ ، بعض الأقدمين منهم

قالوا : «لاعلم له بذاته» ۱۵/۳۶

فلاطون ← افلاطون

الکتراميّة

جمعوا بين زيادة الصّفات الحقيقيّة وحدوثها ۲۰/۳۳

کُمیل

حدیثه فی أقسام النفس عن أمير المؤمنين عليه السلام ١٩/٥٩

المتأخّرين

قال إن ذاته تعالى علم إجمالیّ مجمیع ما سواه لانفصیلیّ ٣/٣٩

المتکلمون ، المتکلمین

انتهجوا طریق حدوث العالم لإثبات صانعه ١٠/٢٠ ، أقوالهم فی باب الصفات

٦/٣٣ ، اعتبروا فی مفهوم القدرة انفکاک متعلقها وقناماً عن الذات ٢/٤٨ ، قولهم فی

حد الأشياء وتسیحها ٦/٥٤

المسیح

فی القرآن : « کلمة منه اسمه المسیح » ٨/٥٣

المشائیّ ، المشائون

شرط المعقولیّة للغير عندهم ٢/٣٥ ، العلم الإحساسیّ منتف عنه (= الله)

علی ما نُسب إليهم ١٩/٣٨ ، يقول إنّ علوّ الأوّل ومجده لیس بهذه الصّور المرتسمة بل

بذاته الّتی علم إجمالیّ سابق علیها ٦/٤١ ، ردّ حجّتهم علی كون علمه تعالى بالارتسام

٢١/٤٤ ، العناية عندم صور مرتسمة فی ذاته (= الله) ١٢/٤٦ ، يقولون المراد بالصّور

القضائیّة الصّور الكلیّة القائمة بالعقل بنحو الارتسام ٢٣/٤٦ ، الصّور الجزئیّة عندهم

كالصّور المرتسمة فی خیالنا ١٤/٤٧ ، وعقل ذی سمکّ أی رفعة ممّا هو لأكثر تداولاً

فی لسانهم ١٥/٥٧ ، العقل الأوّل لدى المشائیّ ٢١/٥٩ ، إلیه (= العقل العاشر) مفوّض

كد خدائیّة عالم العناصر بإذن الله عندهم ١٨/٦٠ ، طریقته فی کیفیّة حصول التکفّر

٢١/٦٢ ، فی طریقته الأفلاك آخذة فی الترتیب والصدور ٧/٦٣ ، وإن لأعلین انتمی

(= عالم الحسن) كما زعمه المشائون فیلزم علیّة الجسم لجسم ١/٦٧

المعتزلة

قال بالنبیة ، أی ذاته (= الله) نائبة مناب الصفات ٩/٣٣ ، جعلوا علمه تعالى

المهيات الثابتة في الأزل ٣/٣٧ ، عموم قدرته تعالى لكل شيء خلافا للثنوية والمعتزلة
١٥/٤٨

المعلم الأول ← ارسطو

المعلم الثاني (= ابونصر الفارابي)

قال : « يجب أن يكون في الحياة حياة بالذات » ١٢/١٩ ، قوله في الفصوص :

« فإن ظنّ ظانّ أنّه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء . . . » ١٦/٤٩ : وأتباعه أولوا

المُثل بالصّور المرتسمة في ذات باربها ٢/٧١

المفوضة

ما سنع بخاطري الفاتر في الردّ عليهم ١٥/٥٠

النسبيّ ، نبيّنا

قال : « شيبتي سورة هود » ١١/٥٠ ، هوجامع الكلم وهادي الأمة ٨/٥٣

فهرست نام کتابها

الأسفار

فيه البرهان المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النوعيّة والمماثلة العدديّة لو فرضنا عالماً آخر جسمانيّاً ٩/٢٣، قول صدر المتألّهين فيه في ربط الحادث بالقديم ٤/٦٢، زيّف فيه احتجاج الشّيخ الإشراقيّ من أنّ كلّ فعلٍ ذيّ نما من جسمٍ لديهم من صاحب الطّلسم ٩/٦٨، التّعبير بالإمكان الأشرف فيه... ليس على ما ينبغي ١٤/٧٢

إلهيات الأسفار

لم يعباء صدر المتألّهين في إلهيات الأسفار بهذا الشّروط (= إجراء قاعدة إمكان الأشرف أن يكون الأشرف والأخس من نوع واحد) ١٩/٧٠

الأفق المبين

السّيّد المحقّق الدّاماد أطلق القضاء العينيّ عليها فيه (= الصّور الجزئيّة) ١٨/٤٧

التعليقات

قول الشّيخ الرّئيس فيه في الغاية والغرض من الإيجاد ١٦/٥٥

التقديسات

قال السّيّد الدّاماد في التقديسات: « وهو (= الله) كلّ الوجود وكلّه الوجود»

١٨/٤٣

الجمع بين الرّأيين

المعلّم الثّاني فيه أوّل المُثَلّ بالصّور المرتمسة في ذات بارها ٢/٧١

حکمة الإشراق

أسّس شهاب الدین السّهروردی أسّاً فیہ فی باب مصدریة الواحد لحصول التکثیر
 ۲/۶۳، قول الشیخ الإشراق فیہ فی النور السّائح ۱۳/۶۴، ممّا تمسّک به فی حکمة
 الإشراق قاعدة إمكان الأشرف فی وجود هذه الأنواع النوریة المجرّدة ۱۵/۷۰،
 التّعیر بالإمكان الأشرف فیہ ... لیس علی ما ینبغی ۱۴/۷۲

شرح الأسماء

بسّطت القول فیہ (= الأمر بین الأمرین) فی شرح الأسماء ۴/۵۱

الشّرح، شرح حکمة الإشراق

ذکر العلامة الشیرازی فیہ دلیلاً علیها (= مسألة أن الشّرّ أعدام) ۱۴/۲۶، قول
 العلامة فیہ فی النور السّائح ۱۵/۶۴، التّعیر بالإمكان الأشرف فیہ ... لیس علی ما
 ینبغی ۱۴/۷۲، قال العلامة فیہ: «وممكن لأنّ الجوهر المجرّد ممكن ...» ۱۵/۷۳

الشّفاء

فیہ انّ افلاطون واستاده سقراط كانا یفرطان فی هذا الرّای (= المثل) ۱۸/۶۸

الفصوص

قول المعلم الثانی فیہ، «فإن ظنّ ظانّ أنّه یفعل ما یرید وینخّار ما یشاء ...» ۱۶/۴۹

القیسات، قیسات السّیّد

التّعیر بالإمكان الأشرف فیہ لیس علی ما ینبغی ۱۴/۷۲، فیہ قسمة الخیر
 والشّرّ الذّاتیین والإضافیین ۲۱/۲۵

الکُتب

نبّهوا علی هذه المسألة (= الشّرّ أعدام) بأمثلة مسطورة فیها ۱۵/۲۶

الکُتبُ الحکمیة

أقسام الخیر والشّرّ المنقول فی الکتب الحکمیة عن ارسطو ۱۴/۲۵

المبدء والمعاد

فيه البرهان المختص بكل واحد من المخالفة النوعية والمائلة العددية لو فرضنا
عالمًا جسمانيًا ۹/۲۳ ، فيه ان اسم السماء واسم الكل واسم العالم كانت عندهم على سبيل
الأسماء المترادفة ۷/۲۴

المشاعر

استدل صدر المتألهين بتكافؤ المتضايقين فيه ۸/۳۵

المطارات

بين الشيخ الإشراقي فيه أن كل فعل ذي نما من جسم لدى الإشراقيين من صاحب

الطلسم ۸/۶۸

نهج البلاغة

قوله عليه السلام فيه: «إنما يقول لما أراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع...»

۱۸/۵۳

